GIOVANNI BUSNELLI S. I.

IL VIRGILIO DANTESCO

E

IL GRAN VEGLIO DI CRETA

INDAGINE E CRITICA

SECONDA EDIZIONE

ROMA
CIVILTÀ CATTOLICA
246, Via Ripetta, 246
1919

GIOVANNI BUSNELLI S. I.

IL VIRGILIO DANTESCO

E

IL GRAN VEGLIO DI CRETA

INDAGINE E CRITICA

SECONDA EDIZIONE

ROMA
CIVILTÀ CATTOLICA
246, Via Ripetta, 246
1919

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

Josephus Palica Archiepiscopus Philippensis, Vicesgerens.

Roma, Stabilimento Tipografico Befani, Via della Lungara 9, 10.

A TE PAOLINO

PERCHÈ IL PENSIERO DI DANTE

TI SOLLEVI

SOPRA LE GARE E LE MISERIE

DEL MONDO

7 MAGGIO 1919

CAPO I.

Il simbolo del Virgilio dantesco.

I.

Le fonti del gran Veglio e il simbolo di Virgilio.

Tra i più profondi e malagevoli enigmi del poema dantesco è senz'alcun dubbio la misteriosa statua del Gran Veglio di Creta, di che ragiona Virgilio al suo alunno nel cerchio settimo dell'Inferno, e intorno alla quale non pochi valorosi dantisti aguzzarono l'ingegno per trapassarne il velo. Poco o nulla ne intese un recente letterato alemanno, il Vossler, che, in una sua lunga opera, ove con criteri, spesso assai alieni dai principii danteschi, vorrebbe studiare la Divina Commedia nella sua genesi e interpretarla, così sentenzia: « Questo gigante, mezzo idolo, e mezzo mostro, misterioso e beffardo, pieno di significato e insulso, inerte e magico, morto e fatato, questa lacrimosa massa plasmata contro ogni regola, è parto di fantasia al tutto cinese. Vita che suona corruzione, svolgimento che mena alla rovina, progresso che diventa vituperio, potenza e splendore che mutansi in debolezza, tutta l'umana storia della civiltà e della libertà trasformata senza misericordia in lavoro fallito, tale è il senso di questo grottesco colosso. Senz'odio, senza ironia, senz'alcun sentimento etico, solo qual oggetto di contem-

plazione lo presenta Virgilio al suo discepolo; e il discepolo vi studia la geografia infernale »[1].

Ma da questo strano e leggiero giudizio discordano i più assennati dantisti italiani, eziandio se l'enigmatica statua continui a furar loro i suoi più profondi segreti; consci, come sono, che Dante, Minerva oscura d'intelligenza e d'arte, in ogni parte della sua Commedia suole

forti cose pensar mettere in versi.

Recentemente il lodato e valente cultore di Dante, P. Bottagisio, si studiò in suo lungo lavoro di sciogliere l'enigma del Veglio ; e quanto vi condensa di erudizione e di osservazioni merita l'attenzione degli ammiratori del divino poema. Nè v'ha chi non debba far buon viso al nuovo contributo che sulla fonte, donde il poeta avrebbe derivata la sua figurazione, egli reca dal volume di Plinio, il naturalista (Lib. 7, c. 16), dove è detto: *In Creta terrae motu rupto monte inventum est corpus stans XLVI cubitorum quod alii Orionis, alii Oti fuisse arbitrantur*[2].

Certo, è probabile che il poeta, il quale pare non ignorasse Plinio, potesse di lì pigliar le mosse alla figurazione del colosso di Creta, e con ragione il Bottagisio in quel corpo smisurato stante nascosto nella montagna di Creta ravvisa la corrispondenza del verso dantesco :

Dentro dal monte sta ritto un gran Veglio.

Si ha qui identità di luogo, in Creta, e dentro il monte, identità di positura della statua del Veglio e del corpo del gigante. Ma l'Alighieri del miracolo di Plinio, di un corpo morto che stesse ancora come incorrotto in piedi nella caverna di un monte, ne fece una statua di vari metalli, contaminando così il racconto di Plinio, con il famoso sogno

[1] K. VOSSLER, *Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung*. II Band, II Teil, Heidelberg, 1910, p. 108.

[2] A questo passo di Plinio accenna anche S. Agostino, *De civit. Dei*, l. 15, c. 9 (Migne, vol. 41, c. 448).

della statua sublime veduta da Nabucco, e interpretata da Daniele. Giacchè dovette parere cosa incredibile alla critica dell'Alighieri che un cadavere potesse rimanere in quella posizione dall'epoca dei giganti, senza sfasciarsi, se pur non si volesse dire che quel corpo fosse, – di che non parla il buon Plinio – una immensa mummia di gigante imbalsamato all'egiziana.

Ma un'altra differenza, e, come vedremo, da non valutarsi poco, è il nome stesso che il poeta dà alla sua statua, di *gran Veglio*, il che non dice Plinio del suo gigante, nè Daniele nella sua interpretazione. Questa giunta o trasformazione sì della fonte pliniana, come della statua di Nabucco, ha un valore sostanziale nel pensiero dantesco; ma il Bottagisio nelle sue discussioni non ne fa quel conto che pur si merita. Certo è lecito, come accennano i critici, sospettare che il Veglio in bocca di Virgilio, pagano e cantore del paganesimo, ricordi il vecchio Saturno o Crono, rappresentato per lo più in forma di vecchio, re di Creta; sotto il quale fu già il mondo casto, e a cui, dipoi, pure in Creta si solevano sacrificare anche dei vecchi [1].

Ma, anche ammessa siffatta allusione in bocca di Virgilio, il concetto dantesco nella figurazione del gran Veglio, va posto in relazione con tutto il pensiero dell'ordinamento dei tre regni d'oltretomba, pensiero che dopo il senso letterale, ha per primo sostegno, non il lato politico, ma il morale. A questo senso etico anche la struttura della statua con le sue parti e con la differenza che ha da quella di Daniele va nella sua interpretazione coordinata, sicchè concorra alla perfetta architettura della concezione morale dei tre regni, come simbolo, secondo fu da me interpretato il Gran Veglio di Creta, del dogma del peccato originale [2].

[1] Cfr. DAREMBERG, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* Paris, Hachette, alla voce *Saturnus*.

[2] Cfr. G. BUSNELLI, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante,* con un'appendice. « *La concezione dantesca del Gran Veglio di Creta* ». Bologna, Zanichelli, 1907, p. 159 segg.

Questa spiegazione è criticata e rigettata dal Bottagisio, che più che il simbolo morale vede il politico nella figura del Veglio. A stabilire la sua sentenza, muove dal principio che il concetto del Virgilio dantesco esclude che possa parlare di cose soprannaturali o rivelate, come sarebbe il dogma della colpa d'origine [1].

Secondo il mio cortese critico, io mi discosterei dal sistema dantesco velato nella Divina Commedia. Ma qual dei due tra me e lui, se ne discosti più, si potrà per avventura vedere dalle osservazioni che qui soggiungo, per spiegare qual sia il concetto simbolico di Virgilio, che si sprigiona dalla parola del divino poeta nella Commedia. Giacchè è più di qui che da altro suo volume che a noi è lecito e doveroso e necessario di ricercare qual pensiero l'Alighieri intendesse nascondere sotto il velame degli alti suoi versi e nel magistero della sua guida per la valle dell'eterno pianto e su per il sacro monte dell'espiazione.

II.

Diverso intento del « De Monarchia » e della Commedia.

A farci comprendere l'officio di Virgilio, il Bottagisio, ricorrendo all'ultimo capitolo del *De Monarchia*, pone come scopo sublime della Commedia la ristorazione religiosa e politica del mondo per mezzo dell'armonia del Sacerdozio con l'Impero, cioè del Papa e dell'Imperatore cooperanti nel raffrenare la cupidigia umana, fonte di ogni disordine civile. Ma questo intento politico, come ognun sa, è propriamente lo scopo del libro del *De Monarchia*, non già del divino poema; poichè, si legge appunto nel proemio di quell'operetta, « *in proposito est hanc* (*Monarchiae notitiam*) *de suis enucleare latibulis tum ut utiliter mundo pervigilem,*

[1] *Il VI Centenario dantesco*, Ravenna, 1918, p. 32 e segg.; donde riporto la mia risposta.

tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar ». L'accordo pertanto del Sacerdozio con l'Impero è veramente lo scopo del volume politico di Dante; scopo che pur traspare qua e là ancora nel poema, ma che non è proprio quello del poema, se non nel senso anagogico, e limitato.

Più alto assai è lo scopo della Commedia, anzi di tanto sorpassa l'intento del *De Monarchia*, di quanto il fine morale e soprannaturale della felicità eterna, fine ultimo dell'uomo, sovrasta al fine politico e temporale della terrena felicità, scopo dello Stato e dell'Impero. Ciò si desume dalla famosa epistola a Can Grande, della quale, sebbene molti dubitino che sia di Dante, tuttavia dantisti dottissimi, come il Vandelli e il Novati tra gli altri, la sostengono di lui con validissimi argomenti [1].

Orbene dalla lettera a Can Grande risulta che lo scopo della Commedia è al tutto morale: « *Genus philosophiae, sub quo hic* in toto et in parte *proceditur, est* morale negotium sive Ethica: *quia non ad speculandum, sed ad opus incaeptum est totum* ». Ond'è che quanto al *soggetto*, inteso sì nel senso letterale come nell'allegorico, e quanto al *fine*, tutto è volto e tende al morale: « *Est ergo subiectum totius operis, literaliter tantum accepti*, status animarum post mortem simpliciter sumptus. *Nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est* homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Justitiae praemianti aut punienti obnoxius est ». Ri-

[1] Per ciò che concerne all'omerico combattimento intorno all'epistola a Can Grande, or che i campioni stanno ritirati sotto le tende e son un po' cessati il fragore della lotta ed il polverio levatosi d'attorno, o non par forse probabile che debba vincerla la vecchia tradizione? Insomma, da molte parti si annunzia un ritorno ai veri e sani principii della critica, l'abbandono di quello scetticismo imprudente ed un tantino presuntuoso che ha troppo a lungo signoreggiato ». Così il compianto NOVATI in *Lectura Dantis: Le opere minori di Dante Alighieri*. Firenze Sansoni, 1906, p. 297. Cfr. *Bull. della Soc. Dant. ital.*, VIII (1901), p. 137–164.

spetto al fine poi, « *omissa subtili investigatione, dicendum est breviter quod* finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis »[1].

È dunque un fine etico e morale che il poeta s'è prefisso nel concepimento del suo poema, prima a proprio vantaggio spirituale e poscia per il lettore e per gli altri. Onde afferma di sè che fa il viaggio infernale « *per acquistar esperienza piena* » dei tormenti dei peccatori, e però *piange spesso le sue peccata e il petto si percote*. E Virgilio dice di lui a Catone, al piè della sacra montagna:

Questi non vide mai l'ultima sera;
    Ma per la sua follia le fu sì presso
    Che molto poco tempo a volger era.
Sì come io dissi, fui mandato ad esso
    Per lui campare, e non v'era altra via
    Che questa per la quale io mi son messo.
Mostrato ho lui tutta la gente ria,
    Ed ora intendo mostrar quegli spirti
    Che purgan sè sotto la tua balìa.
                    (*Purg.*, I, 58-66)

Quindi Dante va su *per non esser più cieco, per esser più lieto*, bramoso di quella pace

    Che, dietro ai piedi di sì fatta guida,
    Di mondo in mondo cercar mi si face.
                    (*Purg.*, V, 62-63)

E così andando, rende *libero, dritto e sano lo suo arbitrio*, e *acquista l'altra vita*; e

Però gli è conceduto che d'Egitto
    Venga in Jerusalemme per vedere
    Anzi che il militar gli sia prescritto.
                    (*Par.*, XXV, 55-57)

E infine, al separarsi della sua celeste guida, la ringrazia di aver fatto tanto *per la sua salute*:

Tu m'hai *di servo tratto a libertate*
    Per tutte quelle vie, per tutti i modi,
    Che di ciò fare avei la potestate

[1] *Epist.*, X, 16, § 15.

La tua magnificenza in me custodi
Sì, che *l'anima mia, che fatta hai sana,*
Piacente a te dal corpo si disnodi!
(*Par.*, XXXI, 85-90)

Un tal bene morale e spirituale augurava ancora al lettore del suo poema:

Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
Di tua lezione;

nè voleva che ciò che narra fosse d'inciampo al bene altrui:

Non vo' però, lettor, che tu ti smaghi
Di *buon proponimento*, per udire
Come Dio vuol che il debito si paghi.
Non attender la forma del martìre!
Pensa la succession! Pensa che, al peggio,
Oltre la gran sentenza non può ire.
(*Purg.*, X, 106-111)

E «*in pro del mondo che mal vive*» ha ingiunzione da Beatrice di raccontare quanto vede ed ascolta [1]. E al timore di Dante che, se avesse ai vivi ridetto ciò che ebbe visto e appreso nell'Inferno, nel Purgatorio e nel Paradiso, sarebbe a molti stato *sapor di forte agrume*, risponde l'avolo Cacciaguida, tutto in senso morale:

Coscienza fusca
O de la propria o dell'altrui vergogna
Pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimeno, rimossa ogni menzogna,
Tutta tua vision fa' manifesta;
E lascia pur grattar dov'è la rogna!
Chè, se la voce tua sarà molesta
Nel primo gusto, vital nutrimento
Lascerà poi, quando sarà digesta.
(*Par.*, XVII, 124-132).

Tale intento morale appar sì chiaramente da tutto il poema, che il valente Prof. Flamini, acutissimo investigatore dei sensi reconditi della finzione dantesca, addita giust'appunto come «bene spirituale di cui si tratta nell'allegoria del poema: *la salute dell'anima*, quale si può rag-

[1] *Par.*, XXI, 97; *Purg.*, XXXII, 103; Par., XXV, 129.

giungere ancora *in via*, prima della conseguente ammissione, dopo morte, *in patria* »[1].

Questo pertanto è lo scopo principale della Divina Commedia: scopo altamente morale e sovrannaturale, al quale si subordina ogni altro scopo secondario, com'è il politico. E pregne di pensiero politico non negheremo, come s'è già notato, esservi nel poema alcune parti, che ricordano il *De Monarchia*; e con esso s'accordano; ma in quello la politica sempre si subordina alla morale e al bene spirituale della società e del mondo, in quanto anche la felicità temporale serve di mezzo al miglior servizio di Dio e alla rettitudine del vivere cristiano[2].

III.

Il simbolo morale, non politico, di Virgilio.

Posto quindi questo scopo, anche il simbolismo delle due guide di Dante attraverso l'oltremondo non può essere se non morale e spirituale; e poichè qui trattiamo di Virgilio, morale anzitutto vuol essere il simbolo di lui.

> Tu duca, tu signore e tu maestro!
> (*Inf.* II 140)

gli grida il discepolo all'inizio del tremendo viaggio; e tale per l'appunto ci si mostra il poeta mantovano attraverso l'Inferno e su per il Purgatorio: duca, inquanto fa da guida e insegna la strada; signore, inquanto comanda e ammonisce con autorità di superiore; maestro, inquanto istruisce con la scienza. Ma tutti questi uffici li compie sotto il simbolo della Ragione umana, secondochè i più dei dantisti ammettono e con loro anche il Bottagisio, pel quale però il primo simbolismo di Virgilio sarebbe di esser il rappresentante

[1] F. FLAMINI, *Il significato e il fine della Divina Commedia*. P. II: Il vero: l'allegoria. II ediz. Livorno, Giusti, 1916 p. 7.
[2] Cfr. FLAMINI op. cit., P. I, ivi, p. 80 e segg.

non della Ragione, ma dell'Imperatore e dell'autorità imperiale.

Una tal sentenza non è nuova: fu già ampiamente esposta dallo Scartazzini nei suoi *Prolegomeni* [1]. Ma, osservava contro il dotto dantista svizzero il Kraus, «la ragione è il fondamento del buon reggimento; e però Virgilio non rassomiglia già all'Imperatore o all'Impero, ma è l'allegoria di quella tra le nostre facoltà, su cui si fonda il buon governo e l'ordine del romano Impero; appunto come Beatrice non somiglia al Papa o al Papato, ma a quello tra i divini doni largiti allo spirito umano, ch'è la Divina Sapienza, da cui dipende ogni razionale e salutare indirizzo del governo ecclesiastico » [2].

Ond'è che a difendere il simbolismo politico di Virgilio, più che dal *De Monarchia*, come adopera il Bottagisio, sarebbero gli argomenti da dedurre dalla Commedia, poichè proprio qui il Mantovano esplica il suo officio e ce lo chiarisce coi fatti e con le parole. Di politica Dante parla parecchie volte con le anime che incontra, ma il suo maestro non partecipa più che tanto a siffatti discorsi: solo un larvato cenno politico si ritrova nel prologo del poema, dove Virgilio predice la venuta del Veltro contro la lupa, e la salvezza d'Italia per lui: troppo poco per cavarne fuori un simbolo politico, perchè analoga profezia politica sul *Cinquecento dieci e cinque* fa pure Beatrice senza trasmutare in politico il proprio simbolo.

Altro concetto di Virgilio ci danno invece gli aperti ragionamenti tra lui e il discepolo. Di lì veramente si fa chiaro e si accerta il valore simbolico della sua persona come rappresentante della Ragione.

Quindi non ci pare sia da accogliere il doppio simbolismo virgiliano, ma debba restringersi al senso che Virgilio figuri solo la Ragione umana, la quale, per l'influsso che la morale

[1] G. A. Scartazzini, *Prolegomeni della D. Commedia*, Lipsia, 1890, p. 501.

[2] F. X. Kraus *Dante*, Berlin, 1897, p. 541.

ha o dovrebbe avere sullo Stato, viene anche ad essere il fondamento del buon governo, senza che perciò Virgilio assurga a rappresentante oltramondano dell'Impero o dell'Imperatore. Il che si fa vie più manifesto e certo, raffrontando il simbolismo di Virgilio, con quel di Beatrice, che, secondo il Bottagisio, sarebbe rappresentante dell'autorità pontificia o del Papa e insieme della divina Rivelazione e della Teologia. Ma dalla Commedia non risulta, al più, che questa seconda parte del simbolo di Beatrice, non la prima. Giacchè contro il simbolismo pontificale di lei basterebbe, se non altro, quel che lassù nel cielo stellato dice san Pietro nel chiamar che fa Beatrice, non sua vicaria, ma *santa suora sua*, certo, come spiegano i commentatori, anche nel senso di compagna nella beatitudine, come Dante, per tale speranza, v'è chiamato fratello; ma forse in un significato più alto e consono al simbolo di Beatrice, figura della Verità rivelata o Sapienza Divina, di cui è scritto : *Dic Sapientiae : Soror mea es*[1]. Nè la celeste guida dice verbo che importi o accenni quel suo preteso simbolismo papale, mentre pure nel Purgatorio chi porta il simbolo di san Pietro, n'è detto vicario e n'ha da lui le chiavi, cioè l'angelo portiere ; e in cielo « colui che tien le chiavi di tal gloria » è lo stesso san Pietro[2].

E che l'officio di Virgilio sia solo simbolo della perfetta Ragione umana e non anche dell'autorità Imperiale, si può desumere da quel medesimo passo del *De Monarchia*, che il Bottagisio usa per far del Mantovano il rappresentante dell'Imperatore. So bene che Dante afferma aver l'uomo bisogno di un duplice direttivo : del Pontefice, che lo conduca per mezzo della rivelazione alla felicità eterna, e dell'Imperatore, che per mezzo dei filosofici documenti lo guidi alla temporale felicità : quella intesa nel Paradiso celeste, questa simboleggiata nel terrestre. Ma a queste due felicità il poeta dà un significato più morale e spirituale che non

[1] *Prov.* 7, 4.

[2] *Par.* XXIII, 139 ; XXIV, 35-36 ; XXXII, 125-126.

politico, e le determina nel loro vero concetto sostanziale, come operazioni personali perfettive dello stato virtuoso di via e dello stato glorioso di patria, dicendo che la beatitudine di questa vita, simboleggiata dal Paradiso terrestre, « *in operatione propriae virtutis consistit* »; e che la beatitudine della vita eterna, intesa nel Paradiso celeste, « *consistit in fruitione divini aspectus* ». E diversi sono pure i mezzi per raggiungerle: « *Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando. Ad secundam vero per documenta spiritualia, quae humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, Fidem, Spem scilicet et Caritatem* »[1]. Dante dunque distingue i mezzi, i direttivi e i fini delle due felicità. I due direttivi, il Pontefice e l'Imperatore, spettano al mondo, per dir così, ecclesiastico-politico della vita di quaggiù, mentre viviamo, ed essi ci forniscono nei documenti filosofici e spirituali i mezzi di acquistare l'una e l'altra beatitudine. Così, come tutto il concetto del *De Monarchia* esige, hanno piuttosto un valore politico, e servono, come s'è detto, e in ciò ci accordiamo col Flamini, a determinare i capisaldi dell'anagoge meglio che dell'allegoria, di che ora trattiamo[2].

Quindi è che, se Virgilio rappresenta la Ragione umana, rappresenta insieme i filosofici documenti, ossia i mezzi per salire alla beatitudine temporale, inquanto consiste nell'operazione della propria virtù, ossia nell'esercizio delle virtù morali e intellettuali, che conducono alla perfezione morale individuale, e non già inquanto hanno particolarmente il vantaggio, per quanto non escluso dalla Commedia, di giovare alla perfezione organica della vita politica dello Stato, nel che si assomma la temporale felicità, come bene dello Stato, procurato dallo Stato ossia dall'Imperatore. Nella Commedia Virgilio non è mandato dall'Imperatore come suo rappresentante a condurre il suo alunno alla po-

[1] *De Monarchia*, III, 16.

[2] Cfr. FLAMINI, op. cit., P. II, p. 13.

litica felicità simboleggiata dal *De Monarchia* nel Paradiso terrestre, ma è inviato da Beatrice, ossia dalla Verità rivelata, per guidarlo con la sua parola ornata e con quanto è mestieri al suo campare, all'operazione perfetta della virtù morale e intellettuale, qual appare aver lui raggiunta presso all'entrare nella divina foresta sulla cima del Purgatorio. Officio pertanto propriamente etico è quello della Ragione umana figurata da Virgilio, guida morale, non politica di Dante.

E che davvero così vada inteso il simbolo di Virgilio ce ne fornisce un nuovo argomento il poeta in un altro passo del *De Monarchia*, dove, mentre afferma essere la felicità temporale raffigurata dal Paradiso terrestre, ci dice ancora che nello stato d'innocenza, l'uomo non avrebbe avuto bisogno dei due direttivi del Papa e dell'Imperatore: « *Si stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset. Sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati* »[1]. Poichè dunque alla cima della sacra montagna, ov'è il Paradiso terrestre, si arriva con la piena e perfetta purificazione dall'infermità del peccato, di cui solo resta il cancellarne in Lete financo la memoria, non può essere che quel luogo felice simboleggi nella Commedia la felicità politica dello Stato, e che Virgilio vi salga qual simbolo dell'autorità politica dell'Imperatore, perchè, rimosso il simbolo dello scopo o del termine, non può più sussistere il simbolo del mezzo o della via e del conducitore. Non si deve quindi attribuire al Paradiso terrestre nella Commedia un senso politico.

Ciò si fa ancor più manifesto dalle parole di Virgilio, là sul grado superno della scala del Purgatorio, quando, a corona del suo ministero, avverte il discepolo che n'ha cavato ogni frutto possibile:

> Il temporal fuoco e l'eterno
> Veduto hai, figlio, e sei venuto in parte
> Dov'io per me più oltre non discerno.

[1] *De Mon.*, III, 4.

Tratto t'ho qui con ingegno e con arte;
Lo tuo piacere omai prendi per duce:
Fuor sei dell'erte vie, fuor sei dell'arte
(*Purg.* XXVII. 127-132).

Parole, si noti, che son dette dalla guida sulla soglia del Paradiso terrestre, della « divina foresta spessa e viva », ch'è quella parte, dove per se più oltre non discerne. Orbene, se nel simbolismo della Commedia, il Paradiso terrestre figurasse la felicità politica, o temporale, e Virgilio, che v'è guida, l'autorità imperiale, e non solo la Ragione umana, quell'asserzione di Virgilio del non discernervi più nulla sarebbe inesplicabile e contradditoria. Come mai, per fermo, il rappresentante dell'Imperatore, che mena coi filosofici documenti alla beatitudine politica, non ne capisce più niente quando sta per entrarvi e raggiungerla? Come mai, mentre pure vi s'inoltra, più oltre non discerne e insieme con Dante e con Stazio d'indi in poi si fa discepolo di Matelda, che ragiona di quel beato soggiorno, pago infine a sorridere al cenno del Parnaso sognato dai poeti pagani? Convien pertanto conchiudere che nella Commedia il simbolismo del Paradiso terrestre non comporta il senso politico, e che perciò Virgilio non può rappresentare l'autorità imperiale o l'Imperatore.

IV.

Il simbolo morale del Paradiso terrestre.
L'ufficio e il discernimento di Virgilio.

Più alto dunque della Ragione umana vuol essere il simbolo di quel luogo di delizie posto in cima al Purgatorio, e tale che Virgilio non arriva a comprenderlo se non come termine del suo ministero morale verso Dante, inquanto con la sua condotta e co' suoi ammaestramenti ve lo ha prossimamente disposto, facendogli acquistare la perfezione richiesta al vagarvi a talento, guidato solo dal proprio *piacere*, ch'è quella *delectatio*, cui

. . . luce rende il salmo *Delectasti*,
Che puote disnebbiar vostro intelletto:
(*Purg.*, XXVIII, 80-81),

quel piacere tutto proprio dello spirito e dell'uomo interiore, che, secondo sant'Agostino [1], ci rende veramente liberi e, secondo l'Aquinate, è la misura o regola del criterio del bene e del male nelle cose morali, inquanto « *secundum delectationem voluntatis humanae* praecipue *iudicatur homo bonus vel malus* » [2].

E però Virgilio soggiunge:

Non aspettar mio dir più, nè mio cenno:
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio
E fallo fora non fare a suo senno:
Per ch'io te sopra te corono e mitrio.
(*Purg.*, XXVII, 139-142)

Lassù dunque finisce e si corona la scuola della prima guida, nel far sì che l'arbitrio di Dante, come signore e re di se stesso sia veramente *libero* in tutta la perfezione naturale, senza che niuna delle cause scemanti il volontario o il libero lo possano più turbare; *dritto*, perchè non torto omai più a terra da falso piacere, ma sempre volto al verace bene con tutto l'amore posto a drittura o giustizia; *sano*, cioè guarito da ogni infermità del peccato o malizia e ristorato con la santità della grazia in ogni moto e intenzione, sempre quinc'innanzi retti e meritori di vita eterna.

A questo altissimo effetto della sua scuola, (che riguarda la perfezione morale, procacciata in particolar modo, senza escludere l'acquisto positivo delle virtù, nel lato negativo dalla conversione con l'abbominio del peccato e l'aversione dal male, scendendo per *l'arte vie* infernali, e con la purifi-

[1] Ista condelectatio legi Dei secundum interiorem hominem de magna nobis venit gratia Dei. In ea quippe interior homo noster renovatur de die in diem, cum in ea proficit perseveranter: non enim timor est torquens, sed amor libens; *ibi sumus veraciter liberi, ubi non delectamur inviti*. *De nuptiis et concupisc.* l. 1, 30 (33).

[2] 1. 2. q. 34, a. 4.

cazione delle reliquie della colpa salendo *l'erte vie* del sacro monte), arrivava la scienza di Virgilio; in questo consiste il campar che fece l'amico di Beatrice dalla morte che il combatteva su la fiumana, ove il mar non ha vanto, e avviarlo e guidarlo all'operazione perfetta dell'arbitrio della volontà nell'ordine sovrannaturale, sicchè potesse entrare a piacimento nella sacra foresta e attendervi l'apparizioe di Beatrice:

> Vedi là il sol che in fronte ti riluce;
> Vedi l'erbetta, i fiori e gli arbuscelli,
> Che qui la terra sol da sè produce
> Mentre che vegnan lieti gli occhi belli,
> Che, lagrimando, a te venir mi fenno,
> Seder ti puoi e puoi andar tra elli;
> (*Purg.*, XXVII, 133-138)

cioè darti alla contemplazione o alla vita attiva, non nell'ordine politico, che non ha che fare con la contemplazione, ma nel morale e spirituale, che si conviene al ricevere la grazia della Verità rivelata.

Sì alto scopo morale, che tocca il soprannaturale e lo implica, è conosciuto da Virgilio, sebbene superi la comprensione della ragione umana. Vale anche per lui, entro i limiti dell'esser suo di maestro a Dante e guida alla purificazione, il principio generale che « *nullus desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere* »[1].

Perciò Virgilio manifesta una scienza più alta che non quella della pura ragione, di cui è simbolo, per esser cioè maestro e guida pari al grande officio affidatogli da Beatrice, Verità rivelata, e saper coordinare i mezzi allo scopo inteso da lei.

Eppure giunto alla soglia del Paradiso terrestre, e ottenuta al suo alunno la libera facoltà della perfetta operazione

[1] S. Tommaso, *Contra Gentiles*, libr. I, c. 5.

virtuosa, egli più oltre non discerne, vale a dire, non vede più il nesso intrinseco che lega cotesto felice stato morale di Dante con l'apparizione di Beatrice, che pur sa vicina, e con tutto quello che la precede e la segue, inquanto avviene proprio in quel giardino di delizie primitive. Questo più alto simbolismo del Paradiso terrestre, come teatro della mistica processione e della discesa della donna amata, supera in ogni modo la Ragione umana, nè entra nel cerchio delle verità bisognevoli a Virgilio per il suo officio omai terminato. Tuttavia sì alto silenzio di Virgilio, stupefatto e muto nel Paradiso terrestre, davanti ai meravigliosi avvenimenti, di che è pure spettatore, è il più alto grado del suo ministero, come rappresentante della Ragione, ancella della Fede, che dice alla Ragione: credi e taci. Tace, non discerne più oltre; eppure segue il discepolo per la sacra foresta, quasi desideroso di quel che verrà, perchè la ragione umana, come il cuor dell'uomo, tende a Dio, per cui è fatta, ed è inquieta finchè non riposi in lui, secondo quel che dice Virgilio stesso:

> E desiar vedeste senza frutto
> Tai, che sarebbe lor disio quetato
> Ch'eternalmente è dato lor per lutto
> (*Purg.* III, 40-42)

Ascolta con Stazio il discorso di Matelda a Dante intorno alla campagna santa, dov'erano; ammira anche lui l'avvicinarsi e lo svolgersi della mistica processione coi sette candelabri, i ventiquattro seniori, i quattro animali pennuti, il carro tirato dal biforme Grifone, le sette donne, gli altri sette personaggi, e infine assiste al canto dell'invocazione: *Veni, sponsa, de Libano.* Tutto questo vede e ascolta Virgilio, ma è per lui un enigma: la pura Ragione vede e non comprende; perchè altro è conoscere in qualche modo, altro il discernere che vale comprendere. Tutta quindi la sublime processione in quel che nasconde e prepara resta impenetrabile per sè alla Ragione umana, che, qui più che nelle cose naturali, retro ai sensi ha corte l'ali, sebbene la lor chiave le disserri della scena mirabile che vede, l'aspetto esteriore.

ch'è tutto quel più e quel meglio che l'intelletto umano può apprendere e conoscere della storia della rivelazione, affinchè l'ossequio alla fede sia ragionevole. Così il simbolo della Ragione davanti alla certezza esteriore del fatto, resta con stupore, ch'è appunto il segno dell'impenetrabilità delle cose sovrannaturali; e Virgilio, al cenno della meraviglia del discepolo, gli risponde

> Con vista carca di stupor non meno
> (*Purg.*, XXIX, 57)[1].

Intanto il Paradiso terrestre, dove fu innocente l'umana radice e Dio parlò all'uomo la prima volta promettendogli il Redentore, diviene pure il teatro simbolico della venuta di Cristo, del Verbo stesso di Dio, che di cielo

> in terra addusse
> La verità che tanto ci sublima.
> (*Par.*, XXII, 40-42)

quando Dio, proprio non molto dopo la morte di Virgilio, «*novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*»[2].

Quivi si avvicinano la Ragione umana e la Fede: quella, muta, ne ammira la storia esterna e n'accerta il fatto; questa nel suo apparire eclissa la prima, e facendone scomparire l'officio di ancella, le si sostituisce maestra e guida di più alte vie. Così Virgilio lascia scemo di sè Dante e scompare davanti a Beatrice.

[1] Quindi afferma il CONCILIO VATICANO, *De fide*, c. 3: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo pie et sobrie quaerit aliquam, Deo Dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant; quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem». Cf. S. TOMMASO, *Contra Gent.*, l. I, c. 8.

[2] *Ad Hebr.*, I, 2.

In questo sublime simbolismo non è ombra di politica. Virgilio si manifesta il Rappresentante della Ragione che mena alla Fede; e il Paradiso terrestre la campagna santa della creazione dell'uomo e della sua redenzione, il sacro monte della contemplazione della Verità rivelata, a cui dispone l'operazione perfetta della propria virtù. Che se lassù, nella parola di Beatrice o di altri o nelle figurazioni simboliche e profetiche vi arriva l'eco o il riverbero delle lotte e competizioni politiche, tutto però vi si avviva e ammanta dell'aura morale e si eleva e subordina al fine sovrannaturale del cristianesimo, «*cum*, come ci ammonisce Dante stesso nella conclusione del *De Monarchia*, *mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur*»[1]. Talmentechè da questa altissima conclusione dell'operetta politica prende le mosse, qualunque fosse l'anno della stesura del *De Monarchia*, il sacrato poema, con l'additarci l'analogo viaggio di Enea all'inferno, per la ragione

> Ch'ei fu dell'alma Roma e di suo impero
> Nell'empireo ciel per padre eletto:
> La quale, e il quale, a voler dir lo vero,
> Fur stabiliti per lo loco santo
> U' siede il successor del maggior Piero.
> Per questa andata, onde gli dai tu vanto,
> Intese cose che furon cagione
> Di sua vittoria e del papale ammanto.
> (*Inf.*, II, 20-27).

Così la Commedia, servendosi anche della politica e superandola e sormontandola, ne solleva i filosofici documenti simboleggiati in Virgilio a mezzi di universale rigenerazione spirituale e cristiana, illuminandoli e confortandoli con la luce sovrannaturale del fine dell'immortale felicità, dalla quale non dovrebbe disviare nè Cesare nè il Pontefice.

[1] *De Mon.*, III, 16.

V.

Virgilio, simbolo della Ragione ancella della Fede. Scuola di Virgilio e scuola di Beatrice.

Il simbolo di Virgilio, come rappresentante della Ragione umana, va quindi considerato, non solo per se stesso, ma ancora in relazione a chi lo manda cioè a Beatrice.

Considerato per se stesso, Virgilio è il simbolo della Ragione umana, « *quae per philosophos tota nobis innotuit* » [1], perchè rappresenta, per dir così, quanto la pura ragione avanti la rivelazione potè scandagliare e conoscere di Dio e del mondo, lasciandone poscia come in eredità alle venture generazioni i filosofici documenti, qual sintesi di ogni studio e speculazione puramente umana. Di questi dettati della ragione parla eloquentemente lo stesso Virgilio contrapponendo il *quia* della cognizione di Dio possibile ad acquistarsi dall'umano intelletto al *quid* della verità rivelata [2], finchè si assomma la pienezza della conoscenza di Dio, che ora è per fede in enigma, nella visione beatifica a faccia a faccia, il cui desiderio, implicito nella tendenza al bene universale o felicità, è l'eterna pena dei dannati del Limbo:

> State contenti, umana gente, al *quia*;
> Chè, se potuto aveste veder tutto,
> Mestier non era partorir Maria:

[1] *De Mon.* III, 16.

[2] Dante che conosceva assai bene, per citarla parecchie volte, la *Somma contro i Gentili* di San Tommaso, accenna al passo seguente del l. I, c. 3: « *Sensibilia autem ad hoc deducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo* quia est *et alia huiusmodi quae oportet attribui primo Principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt* ». E la ragione sta in ciò che « *res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt et bonae sunt, ita tamen imperfectum quod ad declarandum ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur* ». Ivi, c. 8.

E disiar vedeste senza frutto
Tai, che sarebbe lor disio quetato,
Ch'eternalmente è dato lor per lutto:
Io dico d'Aristotile e di Plato
E di molt'altri . . .
(*Purg.*, III, 37-41).

Per Aristotele infatti e per Platone mostrò ciò che potea, secondo il concetto di Dante nel *Convivio*, la nostra ragione, e in tal senso, quasi Virgilio fosse il mar di tutto il senno umano scovato da quei due filosofi e da tutti gli altri, parla al suo alunno nel Purgatorio, dicendo:

. . . . Quanto ragion qui vede
Dirti poss'io; da indi in là t'aspetta
Pure a Beatrice, ch'è opra di fede.
(*Purg.*, XVIII, 46-48).

Così Virgilio è la pienezza dei filosofici documenti e della scienza umana; è il «savio gentil che tutto seppe», il «sol che sana ogni vista turbata», la «fonte che spande di parlar sì largo fiume».

Ma il Virgilio dantesco non è la pura Ragione umana nella pienezza, a dir così, pagana dell'età di Augusto, coadunante in sè tutta la sapienza di Atene e di Roma; ma è qualcosa di più per la relazione, ond'è legato con Beatrice che lo manda. Tal missione del rappresentante della Ragione, procedente da Beatrice, simbolo della Fede o Verità sovrannaturale rivelata, non altro significa se non che la Ragione, come s'è accennato, vuol essere non signora ma ancella e serva della Fede nell'acquisto della spirituale salute. La Fede quindi dice alla Ragione:

Io son Beatrice che ti faccio andare;
Vegno di loco ove tornar disio;
Amor mi mosse, che mi fa parlare.
Quando sarò dinanzi al Signor mio
Di te mi loderò sovente a lui.
(*Inf.*, II, 70-74).

Del buon servizio della Ragione, come operosa e obbediente ancella della Fede, la Fede stessa, soddisfatta [1], se

[1] Cfr. N. Scarano, *Saggi Dant.* Livorno, Giusti, 1905, p. 95.

ne loderà davanti a Dio, Signore e fonte della verità rivelata: il che, secondo l'interpretazione di Benvenuto, significa « *quod theologia saepe utitur servicio rationis naturalis, ut ex notioribus nobis deveniat ad minus nota* »[1]. Onde Virgilio si mostra prontissimo ad ubbidirla:

> Tanto m'aggrada il tuo comandamento
> Che l'ubbidir, se già fosse, m'è tardi:
> Più non t'è uo' ch'aprirmi il tuo talento
> (*Inf.*, II, 79–89)

La Ragione, quindi, anch'essa raggio del medesimo intelletto divino, onde procede la Fede, è, prima di agire, già virtualmente disposta a sottomettersi e accordarsi con la Fede, perchè, secondo la dottrina dell'Aquinate nella *Somma contro i Gentili*[2], anche il Concilio Vaticano stabilisce che « *neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat* »[3].

Virgilio dunque rappresenta la Ragione, ma la Ragione ancella della Fede, in quella rettitudine che mai non ne discorda, sebbene la Fede sia superiore alla Ragione. Son queste le due scuole, de' cui insegnamenti è addottrinato Dante nel suo viaggio oltramondano. I due maestri sono Virgilio e Beatrice. Le verità insegnate dall'uno si continuano sino all'altezza delle rivelate dell'altra[4]. L'uno più oltre non discerne delle cose conosciute con le naturali forze del lume di

[1] S. Tommaso, I, q. 1, a. 8, ad 2 scrive: « *Utitur sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati* ».

[2] *Contra Gentiles*, l. I, c. 4–7; *Summa theol.* I, q. 1, q. 8.

[3] *Constit. de fide catholica*, c. 4.

[4] Cfr. G. Busnelli, *Dalla scuola di Virgilio alla scuola di Beatrice* in *Raccolta di studi di storia e critica letteraria dedicata a F. Flamini da' suoi discepoli*. Mariotti, Pisa, 1918, p. 63–93.

ragione; l'altra, vola col lume della Fede sopra ogni vista mortale. Perciò Dante, che nell'eccelso giardino passa dalla scuola di Virgilio a quella di Beatrice, domanda alla nuova maestra:

> Ma perchè tanto sopra mia veduta
> Vostra parola desiata vola,
> Che più la perde quanto più s'aiuta?
> « Perchè conoschi, disse, quella scuola
> C'hai seguitata, e veggi sua dottrina
> Come può seguitar la mia parola;
> E veggi vostra via dalla divina
> Distar cotanto, quanto si discorda
> Da terra il ciel che più alto festina ».
> (*Purg.* XXXIII, 82-90).

Ma come la Fede supera la Ragione, e l'innalza e perfeziona, così Beatrice, superiore a Virgilio, lo perfeziona e innalza in ordine al fine sovrannaturale, per cui lo manda, ch'è la salvezza dell'anima di Dante. Perciò Virgilio diviene come strumento di Beatrice, strumento non inanimato, ma liberamente operante sotto il mandato e la direzione di lei, e va a Dante *così com'ella volse*, e lo *leva dinnanzi alla lupa*, per fargli tenere altro viaggio, se vuol campare di quel loco selvaggio, e gli si porge *duca, signore e maestro*, anzi come lo chiama l'alunno, nel separarsene, qual *dolcissimo padre*, a cui *per sua salute* era stato affidato. Così il poeta pagano, elevato dall'amore di Beatrice per l'*amico suo e non della ventura*, entra e procede nell'ordine superiore e divino cooperando, per giù l'Inferno e per su il Purgatorio, con la cura celeste delle tre Donne benedette, alla salute spirituale ed eterna di Dante. In quest'ordine di grazia la Ragione opera, pur discorrendo di cose a sè proporzionate, per virtù celeste, perchè ogni suo atto è volto a giovare al fine sovrannaturale della salvezza del discepolo, quantunque Virgilio, come privo della grazia santificante e ormai giunto al termine immutabile della sua condizione nell'oltretomba, nulla altro possa meritare a suo pro, se non quella lode o soddisfazione di Beatrice presso Dio, che non muta sostanzialmente il suo stato. Onde nel Purgatorio, a Stazio che gli domanda donde

venga e come, risponde che vi viene non per merito suo, ma per virtù di mozione celeste, che non solo lo fece andare, ma lo sostiene e conforta ancora nel viaggio:

> Virtù del ciel mi mosse, e con lei vegno
> (*Purg.*, VII, 24).

Ma codesta elevazione di Virgilio come guida spirituale a salvar Dante poteva avvenire in due modi: o nell'*ordine morale*, facendo che anche Virgilio, come Catone, andasse alla perfine salvo, e però nel guidar il suo alunno dimostrasse in se tanto la perfetta conoscenza del cristianesimo, quanto la propria riabilitazione salutare o conversione per l'acquisto della fede giustificante in Cristo; o solo nell'*ordine intellettivo* con l'acquisto di scienza, oltre alla naturale e puramente umana, anche rivelata bisognevole all'officio di maestro e guida in pro di Dante. Del primo modo di elevazione nulla appare nella Commedia. Il poeta non salva Virgilio [1]; nè Beatrice gli concede cosa che in premio del suo officio gli valga di scarcerazione del Limbo; e il lodarsene che farà davanti a Dio, come di servo fedele, sarà il maggior guiderdone che ne trarrà il Mantovano.

Resta quindi che l'elevazione di Virgilio, avvenga solo nell'ordine intellettivo, la cui perfezione, come accade fra noi in chi conosce il meglio e al peggior s'appiglia, non per se trae seco quella morale; nè inquanto è aumento di sapere, ripugna allo stato dell'oltremondo, dove anche i dannati possono acquistare nuove cognizioni senza che perciò si muti la loro condizione sostanziale di pena.

VI.

La conoscenza del cristianesimo nel Virgilio dantesco.

Assunto pertanto Virgilio, anima del Limbo, a scorta e maestro di Dante per un fine sovrannaturale, poteva egli con la scienza del puro paganesimo ossia della pura ragione.

[1] *Perchè Dante non salva Virgilio*. V. Scarano, op. cit., p. 75 e segg.

guidare il suo discepolo per il baratro infernale e su per la sacra montagna dell'espiazione? Che ci dice, per vero, la pura ragione di ciò che accade di là dalla morte? Che sa essa dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso? Che ce ne insegnò il paganesimo e tutta la sapienza di Platone e di Aristotele? Quando se ne tolgano alcune cognizioni naturali sopra la immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio, i principii generali della morale e del culto e della ricompensa del bene e del male, il resto tramandatoci dal paganesimo è favola e sogno con qualche barlume di tradizione forse primitiva ed ebraica: troppo poco, anzi men che nulla, per esser bastevole a far di Virgilio pagano una guida e un maestro sicuro per l'oltremondo cristiano. Come avrebbe dunque potuto Virgilio ridurre a salute il suo cristianissimo alunno, se non avesse, fino a un certo segno, conosciuto non solo l'alto scopo del suo officio e della sua missione, ma ancora tutte le parti di quell'oltremondo? Come sarebbe stato per Dante la *scorta saputa e fida*, il *savio e verace duca*, il *maestro accorto*, lo *più che padre*, insomma l'ammonitore del retto cammino che mena a Dio e alla conversione sovrannaturale senza una grande idea della fede e della perfezione cristiana?

Tale fortissima difficoltà ben la vide il poeta teologo; e però alla sua guida, rappresentante della Ragione naturale e dei filosofici documenti, attribuì pure una conoscenza del cristianesimo, qual le si conveniva per sì alto ministero. Per l'Inferno quindi e per il Purgatorio udiamo Virgilio parecchie volte parlare di fatti e di verità cristiane e accennare implicitamente o esplicitamente a tante altre cose spettanti al deposito della cristiana rivelazione.

Ma di questa conoscenza cristiana di Virgilio, il Bottagisio — giacchè *quandoque bonus dormitat Homerus* — ragiona in maniera d'andar troppo lungi dal vero contenuto nelle parole della Commedia. Fisso com'e nell'idea che il Mantovano simboleggi la pura Ragione senza la scienza delle verità rivelate, scrive: « Sebbene Dante talora nell'Inferno, più spesso nel Purgatorio, faccia parlare il suo Virgilio di verità e

di fatti cristiani (o conosciuti da lui dopo morte, o saputi da Beatrice, quando gli apparve nel Limbo); nondimeno, se ben si rifletta, coteste verità o fatti non trascendono in se stessi l'umana intelligenza »[1].

Due modi indica qui il dotto critico, per cui Virgilio poteva procacciarsi la conoscenza delle cose cristiane di che ragiona; cioè l'aver potuto nel Limbo udirne qualcosa dai santi Padri del vecchio testamento, coi quali stette un cinquant'anni [2], e da alcuni santi del nuovo, discesivi avanti la morte di Cristo; o l'esserne stato ivi istruito da Beatrice, quando vi venne a pregarlo d'aiuto per il suo amico. Ammessa la prima ipotesi, ognun vede di quante cognizioni del vecchio e del nuovo testamento potesse far tesoro il savio gentil che tutto seppe nei suoi colloqui con

. l'ombra del primo parente,
D'Abel suo figlio, e quella di Noè,
Di Moisè legista e ubbidiente;
Abraàm patriarca e David re,
Israel con lo padre e co' suoi nati
E con Rachele, per cui tanto fe',
Ed altri molti; . . . .
(*Inf.*, IV, 55-61)

tra' quali il Battista, e perfino il padre putativo di Cristo. Che più? Virgilio vide venirvi Cristo stesso, quel « Possente

Con segno di vittoria incoronato [3],
(*Inf.*, IV, 54),

cui altrove chiama la « Podesta nemica » d'Inferno. E poichè l'anima di Cristo, com'è sentenza della Chiesa e dei teologi, vi si fermò tutto quel tempo che, avanti la risurrezione, il suo corpo rimase nel sepolcro, ne deriva che non solo Virgilio vide venirvi Cristo, ma vi passò, insiem con lui ossia con l'anima di Cristo non separata dalla divinità, un giorno e due

[1] *Scuola Cattolica*, maggio 1917, p. 463; nel *Bollettino* dantesco di Ravenna, 1917, p. 75.

[2] Cfr. T. Bottagisio *Il Limbo dantesco*, Padova, 1898, p. 257.

[3] Sopra questo verso cfr. E. Proto in *Giornale dantesco*, XVI (1908), p. 171.

notti [1]. Che ne dovette egli conoscere? Dalle parole di Virgilio non pare che Cristo trattasse coi pagani, rei della colpa d'origine, se non forse traendone Catone a custode del Purgatorio. Certo è però che quel Possente con segno di vittoria incoronato dovette farsi conoscere Uomo-Dio e Redentore da quanti Dante suppone si trovassero nel Limbo, pagani o ebrei o arabi fossero; e che quindi fu dal poeta pagano, Virgilio [2], conosciuto per la Podestà nemica ossia il giudice dell'estremo giorno; vale a dire *come uomo* perchè lo seppe partorito da Maria [3], e *come* Dio, non perchè ne vedesse la divinità, ma perchè, secondo afferma san Tommaso dei dannati rispetto al gran giudice nell'estremo giorno, vide della divinità manifestissimi segni [4].

Da questa convivenza di Virgilio coi santi padri e con l'anima di Cristo nel Limbo si può dunque ragionevolmente dedurre che avesse appreso moltissime verità rivelate e fatti sovrannaturali.

Se poi si accoglie la seconda ipotesi, che cioè ne fosse istruito da Beatrice, Virgilio avrebbe dalla bocca stessa della Fede o Verità rivelata saputo quanto di cristianesimo palesa di conoscere. E anche in tal caso non è da presumere che Beatrice sia stata avara di sapienza cristiana verso il suo messo, lesinandogli le istruzioni sulla natura e sullo scopo della salvezza eterna del suo amico e sui mezzi spirituali di camparlo dalla rovina e dalla morte eterna; o che gli avesse soltanto manifestato verità e fatti, come vuole il Bottagisio, non trascendenti in se stessi l'umana intelligenza, perchè a ciò non v'era punto necessità della parola di Beatrice, ma bastata sarebbe l'umana ragione di lui, che almeno nelle verità e nei fatti d'ordine naturale, era già, e doveva essere, per sentenza di Dante, *il mar di tutto il senno* e il *savio gentil che tutto seppe.*

[1] S. Tommaso, 3, q. 52, a. 4 e 5

[2] Cfr. S. Tommaso sulla cognizione delle anime separate, *Summa th* 1, q. 89, a. 2; *De anima* a. 17.

[3] *Inf.*, VI, 96; *Purg.*, III, 39.

[4] Suppl. q. 90, a. 3 ad 1.

Ad ogni modo, per decidere con piena sicurezza se i fatti e le verità cristiane, di che ha conoscenza il poeta pagano, trascendono o no l'umana ragione, non c'è miglior mezzo nè argomento più irrepugnabile dell'esaminarli partitamente e vedere se il loro contenuto supera o no le forze dell'umana indagine e speculazione.

VII.

Verità superiori alla ragione conosciute dal Virgilio dantesco.

Non faremo di Virgilio un teologo da baldacchino; ma può agevolmente dimostrarsi, scorrendo la Commedia, che nei suoi discorsi manifesta una larga e profonda scienza teologica intorno a moltissime verità e fatti rivelati ossia superiori alla ragione.

Invero conosce pressochè tutti gli articoli del *Credo*. Sa, benchè tardi sia stato da lui conosciuto cioè dopo morte, che esiste quell'*Imperator che lassù regna*, *creatore, non mai stato senza amore*, *fattore* di ogni bene, tantochè l'amore umano,

> . . quando al mal si torce, o con più cura,
> O con men che non dee, corre nel bene,
> Contra il Fattore adopra sua fattura;
> (*Purg.*, XVII, 100-102)

giacchè l'animo nostro, è *creato* ad amar presto; parole che includono la creazione dell'universo e particolarmente dell'anima umana. Degli angeli sa che sono le *creature prime*, tra le quali la Fortuna

> Volve sua spera, e beata si gode.
> (*Inf.*, VII, 96).

Conosce, come s'è accennato, Gesù Cristo, sebbene nell'Inferno per rispetto non si nomini se non con perifrasi; e ragiona della necessità dell'Incarnazione del Verbo e della sua natività da Maria:

> State contenti, umana gente, al *quia*;
> Chè, se potuto aveste veder tutto,
> Mestier non era partorir Maria;
> (*Purg.*, III, 37-39).

E perciò, egli, simbolo della Ragione, mentre mostra di conoscere la Triade delle divine persone, ne afferma l'incomprensibilità, ed esclama:

> Matto è chi spera che nostra ragione
> Possa trascorrer la infinita via,
> Che tiene una sustanza in tre persone.
> (*Purg.*, III, 34-36).

Conosce il tradimento di *Giuda Scariotto*, perchè ne addita a Dante, in fondo alla Giudecca, l'anima *con maggior pena* maciullata dalle fauci di Lucifero. Della passione di Cristo sa dircene anche il luogo, dove

> . . . . consunto
> fu l'Uom che nacque e visse senza pecca.
> (*Inf.*, XXXIV, 114-115).

svelando con tal perifrasi che Cristo morì ucciso innocente senza colpa, com'era nato senza il peccato originale e vissuto senza peccato proprio, secondo quel detto del Vangelo: *Quis ex vobis arguet me de peccato? Venit enim princeps mundi huius et in me non habet quidquam:* « nihil utique peccati, commenta sant'Agostino, nec quod a nascente trahitur nec quod a vivente additur »[1]. Se pur non si volesse ammettere che Virgilio, prima di farsi guida e maestro a Dante, avesse letto le opere del gran vescovo d'Ippona, di un cui passo sembra proprio la versione quella perifrasi: « Solus unus est qui sine peccato natus est in similitudine carnis peccati, sine peccato vixit inter aliena peccata, sine peccato mortuus est propter nostra peccata »[2]. E si noti che Cristo è con tali parole così definito dal poeta pagano per l'uomo senza pecca per contrapporlo a Lucifero, da cui « ben dee procedere ogni lutto »: questo sta capofitto nella ghiaccia di Cocito contrapposto a Gerusalemme, quello fu elevato in croce sul Calvario, dritto sopra la testa di Lucifero[3].

[1] *De nuptiis et concup.*, l. 2, c. 5 (14).
[2] *De peccat. meritis et remiss.*, l. 2, c. 35.
[3] *Inf.*, XXXIV, 103-115.

Già fu veduto come Virgilio conosca la discesa di Cristo all'inferno, perchè ne fu testimonio, quando venne al Limbo

> . . . . un possente
> Con segno di vittoria incoronato
> . . . . Colui che la gran preda
> Levò a Dite del cerchio superno.
> (*Inf.*, IV, 54-54; *Inf.*, XII, 38-39);

che verrà a giudicare i vivi e i morti nel giudizio universale, preceduto dalla tromba degli angeli. Onde di Ciacco, ricaduto nel pantano al par degli altri sciocchi, dice al discepolo:

> . . . . Più non si desta
> Di qua dal suon dell'angelica tromba,
> Quando verrà la nimica podèsta:
> (*Inf.*, VI, 94-96).

Che gli sia noto l'articolo dello Spirito Santo è manifesto dalla sua scienza della Trinità sopra ricordata. Che non ignori la Chiesa Cattolica appare dal nominar il Pescatore, san Pietro, la cui nave convien seguire per convertirsi e andar salvo giusta la sua domanda a Stazio:

> . . . . qual sole o quai candele
> Ti stenebraron sì, che tu drizzasti
> Poscia diretro al Pescator le vele?
> (*Purg.*, XXII, 61-63).

Nel parlar della cura delle *Tre Donne benedette*, Maria, Lucia e Beatrice, mette in vista col fatto la intercessione e quindi la comunione dei santi, cui estende anche alle anime purganti, là dove, ragionando dell'efficacia della preghiera, afferma

> Chè cima di giudizio non s'avvalla,
> Perchè fuoco d'amor compia in un punto
> Ciò che dee satisfar chi qui s'astalla
> (*Purg.*, VI, 37-39)

cioè nel Purgatorio. Conosce la risurrezione della carne:

> Ciascun ritroverà la trista tomba,
> Ripiglierà sua carne e sua figura,
> Udirà quel che in eterno rimbomba
> (*Inf.*, VI, 97-99).

3

ch'è la condanna eterna, e discorre ancora con Dante, mentre va,

Toccando un poco la vita futura.
(*Inf.*, VI, 102)

Conosce ancora la remissione dei peccati e la salvezza eterna; e però dice al discepolo, quasi ammaestrandolo in teologia, che i santi padri furono da Cristo tratti del Limbo *e fatti beati*:

E vo' che sappi che, dinanzi ad essi,
Spiriti umani non eran salvati.
(*Inf.*, IV, 62-63)

E come sa che il dannato *senza pro si pente*[1], sa ancora che nel Lete, sulla cima del Purgatorio,

. . . . . vanno l'anime a lavarsi
Quando la colpa pentuta è rimossa
(*Inf.*, XIV, 137-138)

Tali articoli del *Credo*, come dogmi rivelati e da credersi da tutti quelli che si salvano, sono fatti e verità che certo il Bottagisio non neghera che trascendono l'umana intelligenza.

Ma Virgilio non solo queste, conosce molte altre verità cristiane e teologiche. Sa i quattro novissimi del catechismo, la morte, l'inferno, il giudizio e il paradiso; del cui imperatore dice:

O felice colui cui ivi elegge!
(*Inf.*, I, 129)

quasi volesse farci intendere la gratuita della predestinazione divina. Sa che l'Inferno *è loco eterno*,

Ove udirai le disperate strida
Vedrai gli antichi spiriti dolenti,
Che la seconda morte ciascun grida;
(*Inf.*, I, 115-117)

e che nel Purgatorio stanno

. . . . . . color che son contenti
Nel fuoco, perchè speran di venire,
Quando che sia alle beate genti;
(*Inf.*, I, 118-120)

[1] *Inf.*, XI, 42

mettendo così la disperazione e la speranza a differenze sostanziali dei due luoghi, tanto che eziandio gli spiriti del Limbo *senza speme vivono in desio* [1]. Sa invece che nel Paradiso celeste si loda Dio: e dice di colei che discese a lui nel Limbo:

> Tal si partì da cantare *alleluia*,
> Che mi commise quest'ufficio nuovo
> (*Inf.*, XII, 88-89).

Quanto poi alle tre virtù teologali [2], a lui ben note, sa dirci non solo che la speranza, come s'è visto, non è nei dannati, sì invece nell'anime purganti, ma ancora che nel cielo per il vincolo della carità

> per quanti si dice più lì «nostro»
> Tanto possiede più di ben ciascuno,
> E più di caritate arde in quel chiostro
> (*Purg.*, XV, 55-57).

Della fede infine discorre come un teologo. Sa ch'essa supera la ragione, onde l'umana gente dovrebbe star contenta al *quia*; che *senza di lei ben far non basta*; ch'è necessaria a salvarsi, e perciò di sè afferma che ha *perduto il cielo per null'altro rio che per non aver fè*; che *porta della fede è il sacramento del battesimo*; che per rendersi cristiano bisogna drizzare

> dietro al Pescator le vele
> (*Purg.*, XXII, 63)

cioè entrare, come s'è spiegato, nella Chiesa retta dal successor di Pietro; e finalmente che, per ottenere la salvezza eterna e salire alla celeste beatitudine, non basta senza vizio aver conosciute e seguite tutte quante le altre virtù, se non si vestono le tre sante virtù teologali: poichè egli è appunto relegato laggiù nel Limbo

> con quei che le tre sante
> Virtù non si vestiro, e senza vizio
> Conobber l'altre e seguir tutte quante [3]
> (*Purg.*, VII, 34-36).

[1] *Inf.*, IV, 42.
[2] *Purg.*, VII, 34-35.
[3] *Purg.*, XXII, 63; *Inf.* 35-36.

VIII.

Conoscenza del peccato originale nel Virgilio dantesco.

Ma perchè dunque gli spiriti del Limbo, che senza colpa loro non ebbero le virtù infuse sovrannaturali, e senza vizio seguirono tutte le altre ossia osservarono tutta la legge naturale, vanno dannati nell'Inferno? Non è possibile supporre che Virgilio, stato nel Limbo un cinquant'anni insieme col nostro primo parente, ignorasse il peccato originale, come vorrebbe il Bottagisio. Giacchè, se ciò fosse, ignorerebbe al tutto la ragione della propria dannazione al Limbo: cosa contraria al decoro della giustizia di Dio, che non lascia al peccatore ignorata la colpa, qualunque sia, ch'è cagione della sua condanna [1]. Afferma infatti d'aver perduto il cielo per null'altro rio che per non aver fè, vale a dire come infedele negativo, inquanto la sua infedeltà è, come dice l'Aquinate, « secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem »: infedeltà che, « sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis paenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccati primi parentis consecuta est » [2].

Virgilio adunque che sa d'esser dannato in pena del non aver fè, deve pur sapere perchè questa ignoranza puramente negativa abbia tuttavia riguardo a lui ragion di pena, sempre procedente da qualche colpa, mentre peraltro egli non ha peccato personalmente ed anzi ha seguito tutte quante le virtù naturali non men perfettamente degli altri abitatori del nobile Castello. Qual colpa dunque l'ha privato della visione di Dio, e condannato in quel cerchio d'inferno? Possiam noi credere che egli ed i suoi compagni del Limbo la ignorino?

[1] Cfr. S. TOMMASO Suppl. q. 87, a. 1.
[2] 2. 2. q. 10. a. 1.

Il Bottagisio stesso crede di no. Infatti nel suo dotto e ponderato volume sul *Limbo dantesco*, ragionando dei *sospesi*, applica loro le due opinioni, di san Tommaso e di san Bonaventura, relative alla conoscenza sovrannaturale dei bambini del Limbo. L'Aquinate nel *Commento alle sentenze* aveva opinato che quei bamboletti avranno perfetta notizia di ciò, che a cognizione naturale s'addice, e conosceranno non solo che son privi della gloria beata, ma e la ragione, per la quale ne son privi; nè tuttavolta se ne affliggeranno comechessia ; ma poi nelle *Questioni disputate* nega loro ogni cognizione sovrannaturale e « tiene che gli abitatori del Limbo non conoscano punto d'esser privi di quel gran bene, ch'è la vision divina ; e per conseguenza non ne sentano rammarico di sorta ». San Bonaventura invece s'attiene solo un po' alla prima sentenza dell'Aquinate e opina « quod animae parvulorum et habebunt cognitionem et habebunt etiam dolorem. Scient enim propter quid factae sunt, et *scient se illo bono, merito originalis culpae*, esse privatos, propterea dolorem habebunt, et affectiones doloris in eis alternabuntur: attamen non habebunt dolorem, qui mereatur dici vermis: quia non habebunt remorsum quod perdiderunt illud bonum propter propriam negligentiam et contemptum: et pro tanto dolor eorum erit multo mitior quam dolor adultorum ».

Quindi alla questione a qual dei due dottori Dante più si accosti, il Bottagisio risponde che più a san Bonaventura che a san Tommaso ; e che quindi i sospesi del Limbo sanno di aver perduto la visione beatifica per la colpa originale, poichè dal passo, più alla distesa citato dal critico, si ricava, « che a' pargoli del Limbo S. Bonaventura non diniega la cognizione della perduta beatitudine *non tamen carebunt cognitione* e più oltre: *parvuli scient ex causa se esse privatos* (cioè *merito originalis culpae*). Così per Dante, che fa dire a Virgilio, che sta nel Limbo: *Oh felice colui cui ivi elegge!* favellando dei beati in gloria. E nel Purgatorio :

> . . . ho perduto
> di veder l'alto Sol che tu desiri
> E che fu tardi da me conosciuto
> (*Purg.*, VII, 25-27)

cioè conosciuto dopo morte »[1].

E più avanti a spiegazione del concetto di sospesi, da lui svolto con grande dottrina, il Bottagisio scrive: « Ma che cosa è che li tiene sospesi? La colpa d'origine. Questa, rendendo impossibile la visione di Dio, fa sì che gli animi di costoro non si levino a speranza di conseguirla; e insieme non essendo propria lor colpa di persona, ma di natura, essa fa sì che non trabocchino per tristezza in disperazione, e così li tiene come s'è detto sospesi »[2]. E prima aveva scritto: « Dante al suo Virgilio, che sta nel Limbo coi pargoli, morti *prima che fossero dall'umana colpa esenti*, fa dire nel c. VII del Purgatorio:

> Io son Virgilio, e per null'altro rio
> Lo ciel perdei che per non aver fè;
> (*Purg.*, VII, 7-8)

vale a dire *per nessun altro peccato perdetti il Cielo, che pel solo peccato d'origine*, il quale non può essere cancellato che per la fede, ch'io non ebbi »[3].

Sulla conoscenza pertanto del peccato originale, di che io fo dotto il Virgilio dantesco, nel suo studio sul Limbo il Bottagisio meco si accorda. Nè potrebbe essere altrimenti, poichè chiarissima n'è la prova che si deduce dai versi accennati anche dal mio critico, dove gli abitatori del nobile Castello sono pareggiati alla turba degl'*infanti, femmine e viri* che ne stanno fuori, ma nel medesimo cerchio. Virgilio infatti dice:

> Quivi sto io coi parvoli innocenti
> Da' denti morsi della morte, avante
> Che fosser dall'*umana colpa* esenti;
> (*Purg.*, VII, 31-33)

[1] *Il Limbo dantesco. Studi filosofici e letterari.* Padova, Antoniana 1898, p. 214-218.

[2] Ivi, p. 240.

[3] Ivi, p. 40.

la quale umana colpa altra non è dal peccato d'origine. Di cui è un altro cenno, come sopra s'è visto, nella perifrasi, con che Virgilio designa Cristo per

> l'Uom che nacque e visse senza pecca:
> (*Inf.*, XXXIV, 115)

che nacque e visse senza la colpa d'Adamo; alle cui conseguenze si allude pure quando nella salita della sacra montagna, Virgilio dice del suo alunno che

> . . . . per l'incarco
> Della carne d'Adamo, onde si veste,
> Al montar su, contra sua voglia, è parco
> (*Purg.*, XI, 43-45).

Nè ciò fa meraviglia perchè, oltre essere stato, come s'è osservato, parecchi anni nel Limbo con Adamo, tra i libri della sacra Scrittura, dichiara particolarmente – come apparisce anche dal ricordar che fa la *gran Secca* ossia l'*Arida* [1] – di conoscere *lo Genesi dal principio*, dove Iddio intima, dopo la disubbidienza, ad Adamo, la condanna di mangiar il pane col sudore della fronte, cioè con l'arte e la natura; poichè, dice al suo discepolo:

> Da queste due, se tu ti rechi a mente
> Lo Genesi dal principio, conviene
> Prender sua vita ed avanzar la gente
> (*Inf.*, XI, 106-108).

E come conosce la colpa del primo uomo e il primo libro della Bibbia, ne conosce ancora l'ultimo volume, l'Apocalisse, e la colpa degli angeli con la vittoria di Michele, di cui ivi si parla. Ricorda quindi che nell'alto cielo Michele

> Fe' la vendetta del superbo strupo:
> (*Inf.*, VII, 42)

e che gli spiriti ribelli furon cacciati di lassù nell'inferno non meno di

[1] *Inf.*, XXXIV, 113

. . . . quel cattivo coro
Degli angeli che non furon ribelli,
Nè fur fedeli a Dio, ma per sè foro:
(*Inf.* III, 37-39)

e sa di piu che la lupa o cupidigia o avarizia «s'è *dipartita dall'Inferno per l'Invidia prima*; cosicche nel *superbo strupo* e nell'*Invidia prima* accenna tutta la malizia del demonio verso Dio e verso l'uomo [1]. Virgilio dunque conosce tutta l'origine del male e in qual maniera dalla colpa del demonio proceda quella dell'uomo.

Se pertanto, giusta la confessione stessa del Bottagisio nella sua anteriore opera dantesca, la prima guida di Dante, oltre molte cognizioni sovrannaturali, conosce appunto il dogma del peccato originale, che e una delle verita superiori all'umana intelligenza, non sappiamo in che modo senza contraddirsi il mio critico affermi nel nuovo studio sopra il Veglio di Creta che, «se ben si riflette, codeste verita e fatti cristiani di che parla Virgilio nella Commedia non trascendono in se stessi l'umana intelligenza» [2].

Ma egli, che ora nega a Virgilio la conoscenza del peccato originale, mosso dalla ragione che, dovendo il savio duca esprimere pensieri proporzionati al sapere dell'umana ragione e non superiori, non gli sembra «ammissibile che l'Alighieri intendesse simboleggiare nel gran Veglio, per bocca di Virgilio gentile, l'uomo corrotto dopo il peccato originale, secondo il concetto cristiano»; trova che anch'io mi accordo con lui, perche confesso che «il popolo e i filosofi del paganesimo, senza la rivelazione, non potevano conoscere la prima origine del male umano e le ferite dal peccato inflitte all'umanità» [3]. Certo io mi accordo col Bottagisio sull'ignoranza della colpa d'Adamo per il popolo e per i filosofi del paganesimo *in genere*, e quindi anche per il Virgilio pura-

[1] *Inf.*, I, 111.

[2] *Scuola Cattolica*, Maggio 1917, p. 463, nel *Bollettino dantesco* di Ravenna, 1917, p. 75.

[3] *Bollettino* dantesco di Ravenna, 1917, p. 77.

mente gentile del paganesimo, ma non già in *ispecie o in individuo*, per il Virgilio dantesco, ch'è il rappresentante non del gentilesimo, ma della Ragione umana ancella della Fede, e quindi conosce il termine *a quo* e il termine *ad quem* del suo officio di guida alla conversione e salute eterna, come s'è dimostrato.

E si noti, di più, che tutti questi fatti e dogmi cristiani, saputi da Virgilio, suppongono in lui non scarsa scienza della dottrina rivelata, inquantochè non potrebbe discorrerne come fa, se non n'avesse una larga cognizione sì da ottenere autorità indiscussa di maestro presso il suo discepolo, sebbene non sia che il simbolo della Ragione umana, e da subordinato alla Fede ragioni delle verità del cristianesimo. Perciò in parecchie questioni legate con la fede, egli inizia la risposta, e pel resto rimette l'alunno a Beatrice

> che lume fia tra il vero e l'intelletto;
> (*Purg.*, VI, 45)

e lo ammonisce che s'aspetti

> Pure a Beatrice, ch'è opra di fede;
> (*Purg.*, XVIII, 48)

la quale

> pienamente
> Ti torrà questa e ciascun'altra brama
> (*Purg.*, XV, 77-78).

Dall'affermar dunque che fa Virgilio poter lui dir solo *quanto ragion qui vede*, non è lecito, chi ben consideri la scienza teologica che palesa in tante occasioni, dedurre che ignori le verità rivelate di cui parla; ma soltanto che di solito, secondo il suo officio, e insieme secondo il suo più stretto simbolo, dice quanto *vede*, cioè intende, comprende e detta la ragione, sebbene, come fa, ad esempio, nelle lunghe lezioni sulla distribuzione dei peccati nell'Inferno e nel Purgatorio, usi e vi mescoli anche concetti attinti alla rivelazione. Così, quando protesta di *non voler più rispondere e che questo sa per fede*[1], fa come un buon maestro di classe inferiore, che pur sapendo

[1] *Purg.*, IV, 96.

molte cose insegnate nella superiore, si contenta d'insegnar solo quel che spetta al grado della sua scuola, senza però tralasciare, a meglio chiarire qualche punto del suo insegnamento, di ricorrere a una cognizione più alta... Virgilio insomma è il filosofo cattolico, che, maestro di verità d'ordine naturale e di teologia naturale, al suo discepolo per guidarlo a bene e a virtù perfetta, dichiara, a un bisogno, anche il nesso che lega le verità naturali e non superiori alla ragione con le rivelate e sovrannaturali che egli sa per vere dalla fede, a mettergli in chiara luce come la ragione sia ancella della fede, e come la fede domini e perfezioni la ragione.

IX.

Per qual fede Virgilio ammetta le verità rivelate che sa.
Virgilio e Stazio.

Ma qui alcuno potrebbe chiedere: Come mai, se Virgilio sa tanto di cristianesimo e di virtù rivelate, afferma di non aver fede, onde dice a Dante del battesimo

> Ch'è porta della fede che tu credi;
> (*Inf.* IV, 36)

quasi volesse farci sapere che egli non crede. Ma la risposta a questo problema non è difficile. Virgilio non ha l'abito infuso della fede soprannaturale che vale a salvezza, come afferma l'Aquinate dei pargoli del Limbo, che « naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt »[1]. Ma in cambio ha un'altra fede di diverso genere, analoga in qualche senso, a quella dei demoni che credono e tremano; in quanto cioè — o per la scienza e santità delle anime del Limbo o di Beatrice, da cui, come vuole il Bottagisio, avesse

[1] *De Malo* q. 5, a. 3.

apprese quelle verità rivelate, o per cento altri argomenti e segni estrinseci manifestissimi, comprovanti tutto l'ordine dell'Inferno, del Purgatorio, e del Paradiso, distribuito secondo la rivelazione cristiana, – venne ad acquistare una certissima scienza di fede, e a persuadersi essere la dottrina del cristianesimo rivelata da Dio degnissima d'assenso, e quindi per necessità di raziocinio avvincente e obbligante l'intelletto alla credenza, la ritenne per vera, sebbene tal convinzione non procedesse dall'evidenza intrinseca e conosciuta delle cose stesse rivelate, ma da ineluttabili motivi puramente estrinseci [1].

Insomma Virgilio crede le verità rivelate che ricorda, non con un atto di fede divina informe o meritoria, perchè fede infusa non ebbe mai ed è dannato, ma con un atto di fede naturale e umana, imperato dalla volontà, in quanto il suo intelletto, per i molti argomenti estrinseci che ha, è tratto e costretto ad ammettere il fatto della rivelazione divina, e per conseguenza i fatti e le verità in essa contenuti e insegnati come innegabili e credibili a quel modo che anche noi, per gli argomenti che abbiamo, crediamo i fatti della storia passata, da noi non più possibili a vedersi.

Virgilio, ad esempio, è persuaso che senza la fede è impossibile salvarsi: verità rivelata. Dante, nel *De Monarchia*, spiega in qual modo la ragione venga ad accordarsi con la la fede e ad ammetterla: « Quaedam iudicia Dei sunt, scrive, ad quae, etsi humana ratio ex propriis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa ex adiutorio fidei eorum quae in sacris literis nobis dicta sunt; sicut ex hoc: quod nemo, quantumcumque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitus et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod nunquam aliquid de Christo audiverit; nam hoc ratio humana per se iustum intuer non potest, fide tamen adiuta potest » [2]. Certo il divino poeta non volle già dire che la fede renda in sè intelligibile ed evidente

[1] Cfr. S. Tommaso, 2. 2. q. 5. a. 2; *De verit.* q. 14. a. 9 ad 4.
[2] *De Mon.* II, 8.

il mistero e la verità rivelata, ma solo che, per ritener giusti certi giudizi di Dio e certe verità morali della fede implicanti la giustizia divina, non basta la ragione, la quale non può appoggiarsi che sui principii naturali non connessi con l'ordine sovrannaturale, ma ha mestieri di venir elevata, illuminata e fornita di più alti principii, quali sono i rivelati e divini, per vedere alla loro luce la rettitudine dei giudizi e delle divine verità, dovendo alla conclusione sovrannaturale esser proporzionata la luce delle premesse. Così Virgilio le verità dell'ordine rivelato che conosce, le ammette, senza vederle intrinsecamente, e senza la fede infusa, ma in forza della luce che gli viene dagli argomenti e segni estrinseci indubitabili: luce d'ordine naturale e reale, per cui, accertato il fatto della divina rivelazione e l'autenticità del suo contenuto, la ragione non può rifiutare il suo assenso, per timore di non conformarsi al vero e alla realtà oggettiva, a quanto d'impervio e di superiore all'investigazione e all'intelligenza umana Dio, il quale per la sua infinita sapienza e veracità indefettibile non può ingannarsi nè ingannare, degnò manifestare e far sapere all'uomo come mezzi di eterna salute.

E perciò Dante stesso insinua una differenza tra il suo Virgilio guida e il Virgilio pagano là nel Purgatorio, dove Stazio spiega come il cantor dei bucolici carmi gli aprisse la via al cristianesimo. Virgilio si mostra assai dotto del modo della conversione e delle cose cristiane, e chiede a Stazio, poichè senza la fede ben fare non basta, cioè *sine fide impossibile est placere Deo*:

> . . qual sole o quai candele
> Ti stenebraron sì, che tu drizzasti
> Poscia diretro al Pescator le vele?
> (*Purg*. XXII, 61-63)

Stazio gli risponde a tono, e non afferma già che Virgilio gli desse la conoscenza del Vangelo o del Cristianesimo, di che ora si mostra tanto dotto; ma dice che il sole che lo illuminò fu Dio, e la candela fu lui, il Mantovano, senza però

che il merito di fargli lume fosse proprio di Virgilio, sì solo delle parole della sua quarta ecloga, divenutagli occasione, per il consonare dei suoi versi ai nuovi predicanti della fede cristiana, di visitarli e abbracciare il cristianesimo:

> . . . . Tu prima m'inviasti
> Verso Parnaso a ber nelle sue grotte.
> E poi, appresso Dio, m'alluminasti.
> Facesti come quei che va di notte,
> Che porta il lume retro e sè non giova,
> Ma dopo sè fa le persone dotte,
> Quando dicesti: « Secol si rinnova,
> Torna giustizia e primo tempo umano,
> E progenie discende dal ciel nuova ».
> Per te poeta fui, per te cristiano!
> (*Purg.*, XXII, 64-73).

Così il Cantor dei bucolici carmi, scrivendo la sua egloga, e applicando alla nascita del figlio di Pollione, la profezia della Sibilla sulla nuova età dell'oro, non ne intese nè vide il senso o lume messianico vedutovi poscia da Stazio, a quel modo che Caifa non capì il significato profetico delle proprie parole, quando disse che bisognava che Cristo morisse a pro del popolo e non perissero tutti [1].

Ma se Virgilio era stato per Stazio occasione accidentale, non causa efficace di salute, come guida inconscia, già trapassata nella notte del paganesimo, lasciando ai posteri il lume profetico della quarta ecloga, che doveva a Stazio rischiarar nella medesima notte la via verso il sole del cristianesimo; per Dante invece non è pura guida inconscia in forza de' suoi libri, da' quali pure l'alunno aveva tolto lo bello stile, ma assai più: è causa per sè cooperante, come *duca, signore e maestro*, col suo vivo insegnamento e ministero paterno. Onde pel discepolo sarà, non come chi va di notte col lume dietro, ma come chi cammina nella luce del giorno, e sa dove va, e dove riesce portandogli il lume della ragione innanzi nella luce del Cristianesimo, e guidandolo per la verace via di salute, non quasi scorta ignara del termine, ma

[1] IOANN. 11, 51.

dotta, per quanto non più meritevole e capace essa medesima di salute, essendo già fissa in altro termine immutabile. Quindi dopo averlo tratto per l'Inferno e pel Purgatorio sulla cima del Paradiso terrestre a' piè di Beatrice, finendo il suo ministero, non parla come chi cammina ancora nella notte del paganesimo, ma nel giorno del Cristianesimo, e addita a Dante il Sole nascente:

> Vedi là il sol che in fronte ti riluce

Perchè solamente in fronte a Dante dice Virgilio che lassù riluceva il sole, e non anche in fronte a sè? Perchè il sole, in cui guardando Beatrice, e Dante negli occhi di lei, dovevano insieme salire al cielo, era imagine e simbolo dell'*alto Sole*, cui Virgilio, non per fare, ma per non fare, aveva perduto di vedere. Nel sole fisico additava a Dante, facendovelo dotto a giovarsene, il Sole spirituale, stato tardi da lui conosciuto, e del quale oramai più non poteva ricevere giovamento, perchè a lui, dannato definitivamente al Limbo, illuminava, per dir così, non, come al suo alunno, la fronte della vita, ma il dorso della morte.

Il poeta pertanto sapeva di trasformare il Virgilio antico in un più moderno e più dotto in divinità di quel che realmente fosse stato nel paganesimo: e, se non rattenne la mano dal suo disegno, vuol dire che il suo concetto, quale voleva apparisse dai suoi versi, non era così ristretto alle cose della ragione umana e alla pura scienza del paganesimo quale vorrebbe fosse il Bottagisio e quanti troppo mordacemente si attengono al puro simbolismo della umana Ragione.

Intesa così la fede o scienza teologica di Virgilio connessa col suo simbolismo nella Commedia, cessa ogni meraviglia per quei dogmi cristiani che ricorda nei suoi discorsi; e ci appare perfetta guida e maestro al suo cristianissimo discepolo, non solo perchè va fornito di tutta la scienza filosofica della pura ragione, ma ancora perchè conosce il nesso della ragione stessa con la fede e della fede con la ragione, in quanto da un lato, ripeteremo col Concilio Vaticano, la ragione dimostra

i fondamenti della fede e coltiva la scienza delle divine cose, e inquanto dall'altro la fede libera e protegge da errori la ragione e l'arricchisce di molte cognizioni. Virgilio, così, rinnega tutto il suo falso paganesimo e non è più il poeta pagano degli dei falsi e bugiardi, ma diventa in forma più alta l'immagine, per dirla con Tertulliano, dell'*anima humana naturaliter christiana*. Tale trasfigurazione di Virgilio, di cui non è da dimenticare ch'è per Dante la nostra maggior Musa e il *divinus poeta noster*, assomma in sè le due parti accennate da Beatrice nel mandarlo in aiuto dell'amico:

> Or muovi, e con la tua parola ornata,
> E con ciò c'ha mestieri al suo campare,
> L'aiuta sì ch'io ne sia consolata
> (*Inf.*, II, 67-69).

Parola ornata è la poesia virgiliana, da cui Dante tolse lo bello stile che gli ha fatto onore; quanto è mestieri al suo campare è il possesso delle scienze umane e quel tanto di divine che lo condiziona e proporziona all'alto officio.

X.

Risposta al P. Bottagisio.

Tale è il simbolismo di Virgilio rivelatoci dal poema dantesco. Di che si fa chiaro, come si proponeva dal principio, qual dei due, tra me e il Bottagisio, si discosti di più nella spiegazione del concetto di Virgilio, dall'intendimento di Dante e dal sistema che egli si prefisse nella sua Commedia, riguardo a Virgilio, e se il simbolo della prima guida di Dante, qual è qui esposto, renda non ammissibile che l'Alighieri intendesse simboleggiare nel gran Veglio, per bocca di Virgilio, l'uomo corrotto dopo il peccato originale, secondo il concetto cristiano.

Cade pertanto la prima critica che il Bottagisio fa alla mia interpretazione, che cioè io mi *scosti dal sistema dantesco*, in cui Virgilio simboleggia la Ragione. In ciò anzi mi pare

pecchi più il mio contradditore, che restringe il concetto di Virgilio assai più che non consenta il pensiero e lo scopo cristiano e spirituale della Commedia, e lo studio più largo dell'officio e della scienza di lui come guida e maestro di Dante. Del resto un tal concetto dantesco della Ragione guida alla Fede, è accennato anche dal Bottagisio, che in proposito cita e fa sue, lodandole, le parole del D'Ovidio: «Virgilio è guida a Dante, per esortazione di Beatrice, ch'è l'altra guida: e tra le due guide non c'è opposizione, ma accordo, ed intelligenza e subordinazione dell'uno all'altro» [1]. Orbene l'accordo, l'intelligenza e la subordinazione della ragione alla fede non si può concepire nè intendere, se la ragione in qualche modo non conosca la fede, ossia i termini dell'accordo: nessuno può accordarsi, o aver intelligenza e subordinarsi razionalmente con cose o persone ignote. Perciò anche il Concilio Vaticano, parlando appunto di codesto accordo della ragione e della fede, dopo aver distinto secondo il principio e l'oggetto, il duplice ordine della cognizione di ragione e di fede, a spiegar l'armonia dell'una con l'altra, suppone che la ragione sia illustrata dalla fede, appunto come fa Dante per il suo Virgilio; e ne designa il mutuo aiuto col dire, ripeteremo, che mentre la retta ragione dimostra i fondamenti della fede e illustrata del suo lume coltiva la teologia, la fede libera e salva da errori la ragione e l'arricchisce di molteplice cognizione; il che come appare da ogni corso di propedeutica alla teologia non potrebbe avvenire senza una reciproca e non parca conoscenza.

Cade ancora il secondo appunto del mio critico, che io *pecchi della stessa incoerenza del Poletto*, scambiando le parti proprie di Beatrice ossia della Rivelazione divina con quelle di Virgilio o Ragion naturale. Io non scambio nulla, non trasformo Virgilio in Beatrice nè Beatrice in Virgilio, ma lascio a ciascuno il suo simbolo. Solo, poichè col Bottagisio e col D'Ovidio ammetto anch'io che Virgilio «rappresenta il supremo sforzo della ragione naturale, che senza esser la fede, è quasi alle porte di questa», vale a dire le serve qual ancella,

[1] *Scuola Cattolica*, 1917, marzo, p. 46[illegible]

fo in modo, secondo me ne dà il diritto quel che il poeta stesso mette in bocca alla sua guida, che la Ragione di Virgilio non sia un'ancella al tutto ignorante della casa della padrona e di quel che ella vuole. Il supporre Virgilio, maestro e guida di Dante nell'acquisto della salute eterna, ignaro del fine sovrannaturale del suo ufficio, della redenzione cristiana, della remissione dei peccati, degli effetti della penitenza e della detestazione della colpa e porre un cieco a guida di un veggente, uno che va nè sa dove riesca a condurre uno smarrito che ne sa più di lui e quanto alla strada e quanto ai mezzi di campare dai pericoli. Chi ben rifletta dunque al nulla che la ragione umana, lasciata alle sue sole forze, può nell'ordine della grazia pur come guida intellettuale, gli si farà manifesto

> L'error dei ciechi che si fanno duci.
> (*Purg.*, XVIII, 18).

Dante non ignorava che un po' di scienza teologica può stare anche in un'anima dannata e specialmente in un'anima del Limbo, quale concepisce il suo Virgilio, a perfezionarlo e plasmarlo suo maestro dalla via di perdizione a quella della salute e del cielo ; e sapeva che *supremum infimi attingit infimum supremi*. Tale è il Virgilio che l'alunno ci presenta nel suo poema, quasi volesse dirci : Badate, Virgilio è, sì, la Ragion naturale, ma che mi mena a Dio, e quindi con un po' di teologia, che gli chiarisce e illumina la strada per cui ha da condurmi ; scienza che, lungi dal guastare il simbolo, lo perfeziona ed eleva appunto all'alto officio che io gli assegno.

Cade perciò anche la terza accusa del Bottagisio contro la mia interpretazione del gran Veglio, che cioè io scivoli « *pur nella stessa inavvertenza del Poletto*, non riflettendo che il racconto fatto sul colosso di Creta non è già posto in bocca a Dante, ma a Virgilio, il quale deve quindi esprimere pensieri proporzionali al sapere dell'umana ragione e non superiori ». Ma nel mio studio su quella statua dantesca, io

m'era ben accorto che il discorso sul Veglio usciva dalla bocca di Virgilio e non da quella di Dante; però questa circostanza non l'aveva ritenuta sfavorevole alla mia interpretazione morale, appoggiata al peccato originale, perchè non ignorava che il Virgilio dantesco non era il puro Virgilio pagano, come si fa chiaro dal fin qui detto, bensì qualcosa di più, perchè conoscente di molte cose cristiane e particolarmente della Genesi dal principio, dove appunto si narra la caduta del primo parente. Varrebbe l'obbiezione, che Virgilio dovesse parlare solo di cognizioni proporzionali al sapere dell'umana ragione, se ci apparisse nel poema e si dimostrasse il puro pagano del tempo di Augusto, e la Ragione umana da lui simboleggiata non fosse l'ancella e la guida alla Fede, oppure ne prescindesse, come talora ne prescinde la filosofia naturale nella sua trattazione di Dio.

Posto dunque il Virgilio della Commedia, quale volle il divino poeta si manifestasse nei suoi discorsi e nei suoi atti verso di lui, cioè come maestro verso il discepolo, e padre spirituale verso un peccatore da ricondurre a Dio, non dobbiamo raffazzonarlo noi a nostro modo e capriccio, o mostrarci più zelanti noi della pura ragione di quel che non fosse il poeta stesso, il quale nel concepire il simbolo del suo Virgilio si ispirava ai primi capi della *Somma contro i Gentili*, e al concetto medievale e comune delle scuole teologiche sulla ragione guida alla fede e difenditrice della verità rivelata. Virgilio insomma ha pensieri proporzionati al suo simbolo, cioè all'officio e alla scienza che Dante gli attribuisce. Perchè dobbiamo noi abbassare fino al livello dell'umana intelligenza anche i misteri divini, di che ragiona Virgilio, e lo fa dotto il discepolo, se il dir che fa Virgilio *quanto ragion qui vede* non esclude che sappia quanto tiene per una cotal fede e non vede? E non è forse, secondo sant'Agostino, *fides credere quod non vides?* Per l'autorità propria diceva quanto vedeva con l'intelletto umano; per autorità altrui quanto ricordava di cose rivelate. L'esprimere dunque pensieri proporzionati al sapere dell'umana ragione

non impedisce che Virgilio, com'è di fatto, parli anche dei misteri cristiani che conosce, ne abbassa e proporziona i misteri stessi alla limitata capacità della stessa ragione. L'accusa dunque che si fa contro me di mettere in bocca a Virgilio cose rivelate superiori alla ragione, si rivolge contro Dante stesso, che le fa esprimere al suo Virgilio, sempre operante e discorrente nel suo viaggio con l'alunno in un'atmosfera cristiana. Non sarebbe forse meglio che correggessimo noi il nostro pensiero troppo ristretto del simbolo di Virgilio e lo rendessimo meno disforme e più corrispondente al concetto dantesco più alto certamente e più organico del nostro?

CAPO II.

CRITICA DELL'INTERPRETAZIONE POLITICA DEL GRAN VEGLIO.

I.

Virgilio e la Bibbia. Il gran Veglio e la statua vista da Nabucco: il loro senso politico e morale. Dante e Riccardo da S. Vittore.

E come debole è l'argomento del simbolismo politico di Virgilio, su cui il Bottagisio innalza la costruzione della sua interpretazione politica del gran Veglio, non meno fragile ai colpi della critica è l'edificio degli altri riscontri, che fa a sostegno della sua sentenza.

Anzitutto il Bottagisio nega ogni contaminazione della struttura del Veglio di Creta con la statua vista da Nabucco, e scrive: « La finzione poetica dei quattro metalli del gran Veglio, e dell'argilla ad un dei piedi, ancorchè per Dante sia stata una reminiscenza biblica della statua di Nabucco, riferita però da Virgilio, non è un'incoerenza e molto meno una contaminazione della tradizione biblica con la classica, poichè in parte s'appoggia sopra una scoperta storica, e in parte sull'*Eneide*, e quindi non fa d'uopo di ricorrere alla S. Scrittura, ignota a Virgilio »[1].

Ma che il Virgilio dantesco conoscesse anche un po' di S. Scrittura fu sopra dimostrato, poichè ricordò al suo discepolo la *Genesi dal principio*, ove, dopo il peccato d'origine si parla della condanna dell'uomo al lavoro della terra[2]. Ad ogni modo, se il Bottagisio concede essere la fin-

[1] *Scuola cattolica*, luglio 1917, p. 48.

[2] *Inf.* XI, 107. Virgilio accenna anche, con la vittoria di Michele, all'*Apocalisse* (*Inf.* VII, 11-12; III, 32-42; I, 111). Quanto a *Daniele* il MOORE (*Studies in Dante*, vol. I, p. 327) accosta il passo di *Daniele*

zione del Veglio una reminiscenza di Daniele nel pensiero di Dante, come mai cessa di esser tale nella bocca di Virgilio, che pur non dice se non quanto gli mette in bocca il poeta? Forsechè hanno più importanza ed efficacia alla formazione della statua come membra e parti i monchi cenni che Virgilio ha nelle sue opere dell'età aurea di Saturno, e del ferro, che non le più chiare distinzioni delle quattro età dell'oro, dell'argento, del rame e del ferro fatte da Ovidio nell'inizio delle Metamorfosi, dove pur manca l'età dell'argilla? E donde se non da Daniele poteva il Virgilio dantesco togliere l'idea del piede d'argilla nella statua, se la tradizione pagana null'affatto ne segnava nelle sue memorie fantastiche? Che se si volesse applicare il principio del Bottagisio di interpretare la parola della Commedia in bocca di Virgilio diversamente da quella concepita da Dante poeta, ne verrebbe la conseguenza che anche tutte le altre verità e fatti cristiani o scritturali, di che qua e là ragiona il Mantovano, sarebbero da spiegarsi in tutt'altro senso e per tutt'altra origine che dalla rivelazione divina, con quella confusione del pensiero dantesco che mai la peggiore.

Si conceda pertanto a Virgilio anche un po' di conoscenza della Scrittura e di Daniele, col quale si trovò nel Limbo, se dimostra di conoscere anche il nuovo Testamento.

La statua del gran Veglio ricorda quella di Nabucco, specialmente per le parti onde si compone, sebbene se ne differenzi in questo che per Dante il rame si estende solo fino alla forcata, e di ferro sono interamente le gambe, fuorchè il piede destro è terracotta, mentre nella statua di Nabucco il ventre, i femori, quindi le gambe fino al ginocchio sono di rame, le tibie di ferro e i piedi ambedue di ferro e

(II. 3, 94): *Contemplabantur viros illos quoniam nihil potestatis habuisset ignis in corporibus eorum et capillus capitis eorum non esset adustus*, con la terzina di Virgilio (*Purg.* XXVII, 27):

Credi per certo che, se dentro all'alvo
di questa fiamma stessi ben mill'anni,
non ti potrebbe far d'un capel calvo.

terra cotta mischiati insieme, come spiega l'Alapide, in modo da risultarne un ferro fuso assai fragile[1].

> La sua testa è di fin oro formata,
> E puro argento son le braccia e il petto,
> Poi è di rame infino alla forcata:
> Da indi in giuso è tutto ferro eletto.
> Salvo che il piede destro è terra cotta
> E sta in su quel più che in sull'altro eretto.
>
> Inf. XIV, 106-111.

Cinque perciò sono le parti della statua: oro, argento, rame, ferro e terra cotta, che nella interpretazione di Daniele e di quanti seguon lui, significano varie monarchie, susseguentisi fino alla venuta di Cristo e allo stabilimento del suo regno. Nel concetto dantesco, che si manifesta anche dalla regione guasta che circonda la statua, il che non accade nella visione di Nabucco, l'interpretazione politica urta, e assai bene lo dimostra anche il Bottagisio nella sua discussione e nella difesa della sua sentenza dalle altrui opposizioni, contro moltissime difficoltà, talchè ai più dei dantisti parve sempre un'oscuro enigma il gran Veglio, a volerne spiegare i simboli delle monarchie dei popoli in relazione con l'ordinamento dell'Inferno. Giacchè il gran Veglio, a dire il vero, non può restringere il suo significato solo a certi tempi o anteriori o posteriori a Cristo, bensì deve estenderlo a tutto il volgere dei secoli, poichè continuo è il gocciare per i secoli delle lacrime dalle sue fessure, che simultaneamente effondono il tristo liquore infernale. Queste difficoltà erano tanto grandi anche per il valente prof. Flamini, che appena ebbe da me la conoscenza della spiegazione morale, più facile e congrua al concetto dantesco, subito abbandonò la politica e pigliò la morale propostagli, e la pose nei suoi detti volumi sui *Significati reconditi* e nell'*Avviamento* allo studio della Commedia[1].

[1] Dan., 2, 32.

[1] *Il significato e il fine della Divina Commedia*. Parte seconda: Il vero: l'allegoria, 2ª ediz. Livorno, Giusti, 1916, p. 186; e nella 1ª ediz. 1904, p. 28. *Avviamento allo studio della Divina Commedia*. Livorno,

Già anche nel Medio Evo, era stata interpretata nel senso morale la statua di Nabucco. Riccardo di San Vittore,

Che a considerar fu più che viro,

come ne lo loda nel Paradiso l'Alighieri, scrutatore delle sue opere – ci lasciò una lunga spiegazione tutta morale della statua di Nabucco, nel trattato *De eruditione hominis interioris libri tres, occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor apud Danielem;* libro certamente letto dal divino poeta, come si arguisce dal rimandare appunto a Daniele e al sogno di Nabucco in quel medesimo punto dell'epistola a Can Grande, relativamente al peccato e ai peccatori, dove cita Riccardo: « Legant Ricardum de sancto Victore in libro *de Contemplatione;* legant Bernardum in libro *de Consideratione;* legant Augustinum in libro *de Quantitate animae* et non invidebunt. Si vero in dispositionem elevationis tantae propter peccatum loquentis oblatrarent, legant *Danielem, ubi et Nabuchodonosor* invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus oblivionique mandasse »[1].

Orbene, nè san Bernardo nè sant'Agostino parlano della visione di Nabucco nelle opere citate, nè Daniele fa quelle osservazioni sul peccato del contemplante e sulla visione di cose contrarie ai peccatori che pone Dante. Ma tali osservazioni sono appunto nell'inizio dell'opera di Riccardo sul sogno di Nabucco, dove è appunto il passo che fa al caso di Dante, sì per il luogo dell'epistola in cui si difende, come per la concezione del gran Veglio: « Quid illud Nabuchodonosor somnium juxta litteram designet, potissima illa Danielis expositio docet. Sed displicere non debet, si tropologica discussio ex eadem materia eliciat quod ad veritatis scientiam vel morum disciplinam lectorem aedificet. Ut ergo summam inten-

Giusti, 1906, p. 59. — A un tal concetto morale del Veglio di Creta si accosta anche G. Bindoni, nel suo dotto volume *Indagini critiche sulla Divina Commedia*, Milano, Albrighi, e Seg. 1918, p. 362 e segg.

[1] *Epist.* X, 28.

tionis ejus paucis perstringam, videtur propheta hoc loco ex mystica visione designare quomodo viros virtutum contingat paulatim defluere, et quibusdam detrimentorum gradibus in ima corruere et per visitantem gratiam quandoque ad pristina vel potius potiorem animi statum resurgere. Haec autem permutationis corruptela vel reparationis medela accidere utique solet in utraque vita, tam activa videlicet quam contemplativa. Utriusque ni fallor in hac una visione typus exprimitur, si recte pensetur. Quid enim est quod Nabuchodonosor mysticam visionem accepit, amisit, et postmodum iterum cumulatius agnovit? Nam ipsam cum ipsius interpretatione ad ultimum recipere meruit. Quid inquam in his omnibus nobis innuitur nisi quod contemplationis gratia quandoque divinitus datur, interdum subtrahitur tandemque multiplicius reparatur? Activae autem vitae detrimenta designantur in statua, quae inchoata ex auro desinit in testa, in summo aurea, in medio argentea, vel aerea, in imo ferrea vel testea. Ecce, ut *vides*, quanto inferior, tanto semper invenitur seipsa deterior » [1].

Ma di questa interpretazione morale ragioneremo più avanti, dopo l'esame della sentenza del P. Bottagisio.

II.

Interpretazione politica del Bottagisio. Critica del regno di Saturno e d'Augusto applicato al Veglio.

La spiegazione politica del Veglio proposta dal Bottagisio, non nuova, e anzi la più antica perchè appoggiata all'interpretazione dei vecchi dantisti, si riduce invece a questo che il Veglio rappresenta le diverse età del mondo, rette a vari governi, succedentisi l'una all'altra, dalla migliore alla peggiore, e degradanti, secondo la diversità dei metalli, oro, argento, rame e ferro con argilla o senza, ond'è composta la statua: finchè, cessando l'età figurata dal ferro con l'argilla, ritorni

[1] *De eruditione hominis interioris*, l. I, c. I. Migne, P. L. 196, 1229.

la primitiva età del mondo in cui fioriva perfettissima monarchia e da cui ebbe origine l'Impero romano, vale a dire l'aurea età di Saturno, sotto Augusto, monarca universale. Il che viene indicato dall'atteggiamento del gran Veglio, che, volgendo le spalle a Damiata, e specchiandosi in Roma, dimostra che questa città ritraendo in sè l'immagine del capo d'oro del Veglio, è già divenuta la capitale dell'universo, riconducendo al mondo il secolo d'oro di Saturno con la monarchia romana universale » [1].

Per tal modo il Gran Veglio rappresenterebbe le varie età del mondo solo fino ad Augusto; la faccia senile sarebbe reminiscenza del vecchio Saturno.

Certo, di tutti i metalli, quel che più particolarmente giova alla sentenza del Bottagisio è l'oro, simbolo dell'età aurea di Saturno, il cui beato regno egli sdoppia in uno, supposto realmente, secondo la tradizione pagana, avvenuto, e in un altro simbolico, di fatto rinato sotto il buon Augusto, al cui tempo Virgilio cantò: *Redeunt Saturnia regna*. Avremmo quindi in quel brano della Commedia, dove si espone la struttura della statua, poichè vi si descrive nell'esordio l'età di Saturno, un triplice cenno di un medesimo fatto in pochi versi, con questa differenza però che il primo del regno cretese di Saturno è esplicito, e gli altri due sarebbero solo impliciti nell'allegoria della testa d'oro. Si noti poi che mentre il poeta dice che sotto Saturno *fu già il mondo casto*, e che sotto sì chiaro duce *giacque ogni malizia morta*, s'intende la malizia degli altri, non di Saturno, che, empio padre, cercava a divorare i suoi figliuoli, onde Rea, la moglie di Saturno, come proprio lì ricorda Virgilio, aveva dovuto nascondere in Creta il suo piccolo Giove, e per celarlo meglio ai crudeli istinti del marito,

quando piangea, vi facea far le grida.

Se il poeta avesse inteso accennare alle due felicità dei tempi di Saturno e di Augusto, non avrebbe peggio preambolo

[1] *Scuola cattolica* 1917, luglio, p. 44

scelto all'intelligenza di sì peregrino senso. Che? Forse il poeta voleva farci intendere che anche sotto Augusto, con l'età dell'oro, eran tornate insieme le insidie, le arti di Saturno, onde Augusto non era scevro, e con le quali, come scrive Tacito, «cuncta discordiis civilibus fessa, nomine principis, sub imperium accepit»? [1]

Ma si dirà che Dante non guardava tanto pel sottile: gli bastava l'autorità di Virgilio e altre considerazioni, che fa nel *Convivio*, per affermare l'età dell'oro sotto Augusto. Perciò, si conceda pure che stando tutto il mondo in pace sotto Augusto, fosse tornata l'età dell'oro. Così si fa un salto dal piede di terracotta al capo d'oro, cioè si ricomincia la storia politica adombrata dal simbolo del Veglio: si rifà la statua. Due statue dunque? Ma il Bottagisio, polemizzando contro il Poletto, e citando anche me, rigetta la distinzione dell'umanità in due grandi periodi, le due statue, i due Vegli: il primo pagano e già scomparso; il secondo, riposto sul piedistallo del primo, cristiano e tuttora esistente [2].

Tuttavia, nella sua sentenza, non ritorna forse sul medesimo piedistallo il vecchio dal piede di creta? Non ritorna il medesimo simbolo pagano, che esclude il cristiano? Che se il Bottagisio rigetta le due statue, non ripudia però il doppio significato: il che nel caso del simbolo val quanto una doppia statua, se tutto il valore della statua consiste appunto nel simbolo. Che se il critico oppone essere il doppio significato dell'oro del capo richiesto dal guardar che fa il Veglio a Roma come suo speglio, per il rinato regno saturnio sotto Augusto, primo imperatore romano, ciò non esclude che si abbia un doppio significato di una sola parte della statua, e che il ciclo storico ricominci col metallo della testa.

[1] *Annal.* I, 1.
[2] *Scuola cattolica*, settembre 1917, p. 248.

III.

Critica dell'età dell'oro sotto Arrigo VII. Perennità delle lacrime del Veglio. Lo stato d'innocenza e l'Impero.

Il Bottagisio ferma il ritorno del regno di Saturno ai trionfi di Augusto e non più là: rifatto il capo d'oro della statua, non cerca altro. Riman dunque la sola testa d'oro e null'altro, sotto Augusto? E allora perchè continuano, ripeto, a gocciare le lacrime dalle altre parti del Veglio? Pure, ammette il Bottagisio, le lagrime hanno continuato a gemere dalle ferite anche dopo Augusto, dopo ristabilito il regno di Saturno, e solo si arrestarono, osserva, al tempo di Dante, quando, come si legge nell'epistola ad Arrigo VII, per la sua venuta in Italia, «protinus longe substiterunt suspiria, lacrymarumque diluvia desierunt», poichè anche al tempo di Dante, «plerique vota sua praevenientes in iubilo, tam Saturnia regna quam Virginem redeuntem cum Marone cantabant». Ma nell'epistola di Dante non si parla già delle lagrime del Veglio, sibbene di quelle, con le quali, come gli Ebrei là sui fiumi di Babele, «diu super flumina confusionis deflevimus et patrocinia iusti regis implorabamus»: è un ricordo biblico, non della statua del Veglio. Ad ogni modo, prese le lagrime del tempo di Dante anche nel senso del Bottagisio, cioè nel senso politico del Veglio, appare che anche dopo, nel concetto dantesco, continuarono a scorrere, come scorrevano di fatto in quell'anno 1300, quando Dante e Virgilio discendevano nell'Inferno e ne ragionavano.

Convien dunque dire che anche la complessa statua del Veglio, per il ritorno cantato dai poeti del regno di Saturno sotto Augusto, non abbia cessato d'esser dessa, e proprio dai medesimi metalli di prima, perchè dall'oro non gittò mai lacrime, seguitasse a stillar pianto. Come dunque cessarono le lagrime al tempo di Augusto e di Arrigo VII?

Forsechè anche l'altre parti divennero oro? Che se ciò non accadde, perchè mai il Bottagisio estende la statua anche al tempo posteriore ad Augusto e ne arresta il simbolismo al primo Cesare, mentre ne fa scorrere le lacrime fino ad Arrigo? Il mondo o la storia politica fu forse finita con Augusto? E non ci narra l'Alighieri stesso nel Paradiso per bocca di Giustiniano tanta storia dell'aquila o impero anche dopo Augusto? Com'è possibile dunque che il poeta nel gran Veglio volesse adombrare il senso politico solo fino ad Augusto, e quasi dimenticasse tutta la storia del Cristianesimo e di quel tempo dell'aquila e dell'impero, di cui non meno che dell'antico si interessava, per le vive ragioni dell'Italia dei suoi dì, a lui fonti di tante lagrime e sdegni politici? E perchè ricordare nella epistola per la discesa di Arrigo il ritorno di un terzo regno di Saturno, se, scrivendo nella Commedia dell'«Alma *più agosta* dell'alto Arrigo»[1], intese che il simbolismo della statua del Veglio e del regno di Saturno non avesse a sorpassare l'età d'Augusto?

Veramente nel passo, onde il Bottagisio deduce il fermarsi del simbolo al secolo di Augusto, il poeta non si ferma già con le sue osservazioni politiche, ma viene molto più avanti, e arriva fino ai suoi tempi, e col pensiero s'allarga anche più.

Infatti scrive: «Si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostrae deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto Monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum... Qualiter autem se habuerit orbis, ex quo tunica ista inconsutilis, cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre. O genus humanum! quantis procellis atque jacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est, dum bellua multorum capitum factum, in diversa conaris. Intellectu aegrotas utroque, similiter et affectu»[2].

[1] *Par.* XXX, 136.
[2] *De Mon.* I, 16.

Con le quali parole Dante abbraccia tutta la storia dalla caduta di Adamo ai suoi tempi, nè si arresta, come fa il Bottagisio, alla pace di Augusto; che anzi con terribili tocchi dipinge la perenne perversione del genere umano, interno nella mente e nel cuore. Qui il poeta considera più che la politica in sè, la politica nella sua causa e nei suoi effetti morali: ricorda appunto come prima fonte di ogni nostra deviazione e sviamento, la colpa di Adamo, e poi si rivolge nel suo dolore a tutto il genere umano agitato da procelle e naufragi, per le sue infermità morali. Questo accenno alla colpa d'origine, ripiglia il Bottagisio, non pregiudica punto al medesimo senso politico di Monarchia; però dimostra, rispondiamo noi, che Dante in tal passo insisteva specialmente sulla corruzione morale, causa della mala politica; sicchè cotal cenno favorisce e insinua piuttosto la interpretazione morale del Veglio che non suffraghi quella politica.

Inoltre l'Alighieri qui non parla dello stato d'innocenza, bensì delle colpe dei protoparenti, perchè allo stato d'innocenza non dava un senso politico, come vorrebbe il Bottagisio, asserendo aver così inteso, non solo Dante che parla da cristiano, ricordando la colpa d'Adamo e implicitamente il suo primiero stato felice, ma ancora Virgilio che da pagano rammenta nell'esordio del discorso sul Veglio l'età aurea di Saturno. Perocchè più avanti nel *De Monarchia* medesimo, come già s'è notato, si afferma che nello stato di natura integra l'uomo non avrebbe avuto bisogno di niun governo nè spirituale nè temporale quale l'autorità della Chiesa e dell'Impero, quindi di nessun Monarca che lo guidasse: « Quum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset. Sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati »[1].

[1] *De Mon.* III, 4

Non è lecito pertanto, secondo il concetto dantesco, interpretare lo stato d'innocenza dell'uomo nel senso politico; va quindi escluso l'oro del regno di Saturno nel senso di *prima monarchia felice*, quasi fosse identico allo stato felice di Adamo nel Paradiso terrestre. Perciò nel sistema politico di Dante il Paradiso terrestre non rappresenta la monarchia terrena o imperiale, ma il fine di essa, ch'è la beatitudine di questa vita, per raggiungere la quale, è necessaria, nello stato presente dell'umanità decaduta dallo stato felice, la guida dell'imperatore, a quel modo che per raggiungere la beatitudine eterna, figurata nel celeste Paradiso, dev'esserci guida il sommo Pontefice per mezzo dell'organo della Chiesa [1].

La ragione morale dell'istituzione dell'impero sta appunto nella mala cupidigia degli uomini, per domare e dominar la quale è necessaria l'autorità e la potenza di un unico Imperatore: cupidigia che certo non esisteva nello stato d'innocenza avanti il peccato originale.

Non si può pertanto ricorrere al *De Monarchia* come a una chiave d'oro, per dischiudere l'enigma dell'allegoria del Veglio nè vedere nello stato d'innocenza la prima monarchia felice, ossia interpretare la testa d'oro del Veglio nel senso politico del regno di Saturno.

[1] « Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam; et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci et hi cum difficultate nimia pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blandae cupiditatis, genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat: hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur Romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur » *De Mon.* III, 16.

IV.

Il riso di Virgilio sull'età dell'oro. Perchè il Veglio sia posto in Creta. Tradizione biblica e tradizione pagana. Il simbolo della testa d'oro del Veglio.

Se il divino poeta richiama nell'esordio della descrizione della statua il regno di Saturno, non lo fa per aprirsi la via al senso politico o per suggerirlo, anche perchè, come si è osservato, ricorda insieme la ferocia del terribil vecchio, signoreggiato dalla maledetta cupidigia di impero, contro cui tanto si scaglia l'ira del poeta come contro la causa universale di ogni male della società e dello stato.

Nè a confortare la spiegazione della mitologica età dell'oro data dal Bottagisio, vale ciò che contro la mia interpretazione morale oppone commentando il passo del Purgatorio, ove Matelda dice:

> Quelli che anticamente poetaro
> L'età dell'oro e suo stato felice,
> Forse in Parnaso esto loco sognaro;
> Qui fu innocente l'umana radice;
> Qui primavera sempre ed ogni frutto;
> Nettare è questo, di che ciascun dice.

Alle quali parole, Dante rivolto ai suoi poeti, Virgilio e Stazio, vide che

> con riso
> Udito avevan l'ultimo costrutto:

« con quel riso, spiega il Bottagisio, di chi si ricrede, accortosi d'averne detta una grossa senza volerlo, quasi dicessero: Matelda ha ragione: ora conosciamo anche noi che non vedemmo, ma sognammo, pigliando un granchio a secco. Posto ciò, questo passo del Purgatorio, che richiama sì evidentemente al pensiero quello dell'Inferno (dove appunto Virgilio parla di Creta

> Sotto il cui rege fu già il mondo casto).

non solo è un chiaro accenno di Dante, che cioè quel tanto di vero discopertoci dalla mitologia pagana, altro non è che un adombramento ed una trasformazione delle verità bibliche, alterate bensì non però scancellate dalle false religioni; ma ancora ci mostra che l'intendimento di Dante, nella figurazione del gran Veglio, non era simboleggiare, secondo il concetto cristiano, il primo stato felice dell'umanità e il suo decadimento per il peccato d'Adamo... perchè tali concetti in bocca di Virgilio non si converrebbero punto, anzi sarebbero una solenne stonatura »[1].

Ma, se l'età dell'oro sotto Saturno era una voluta e intesa trasformazione della biblica felicità del paradiso terrestre, adombrata nelle favole della mitologia pagana, e Dante sel sapeva anche quando scriveva l'Inferno e nel canto XIV metteva in bocca a Virgilio quella descrizione del regno di Saturno nell'isola di Creta, la conseguenza da dedursene sarebbe dovuta essere la contraria, che cioè Dante nel gran Veglio intendesse simboleggiare il primo stato felice dell'umanità e la sua caduta, non la favola del regno di Saturno e la sequela delle varie età della tradizione pagana. Dante dunque non voleva metter in bocca a Virgilio se non una bella menzogna ossia un bel velo della verità cristiana, giacchè all'età pagana dell'oro non ci credeva neppur lui; nè poteva presumere che ci credesse il suo Virgilio, il quale, come si è dimostrato, non era poi sì ignorante delle cose cristiane e segnatamente della colpa d'origine e della tentazione dell'invidia prima infernale. Il riso quindi di Virgilio lassù in cima al Purgatorio al ricordo dell'età dell'oro, non è riso di chi si ricrede allora allora, ma di chi, essendosi già ricreduto, sorride al ricordo della propria ingenuità e di un errore già corretto, ora da altri rammentato.

La mitologia pertanto, in che s'avvolge l'esordio della esposizione del gran Veglio, nel suo senso reale e conforme alla dottrina dantesca, riveste un concetto cristiano, e apre la via all'interpretazione morale della statua secondo il

[1] *Scuola Cattolica*, maggio 1917, p. 467.

senso della colpa del primo uomo e delle sue conseguenze. Tali concetti in bocca di Virgilio non sono quindi una solenne stonatura; mentre appaiono tali, quando si voglia in quel senso politico interpretarli. L'età dell'oro della monarchia universale di Saturno in Creta, secondo il concetto dantesco, che è poi il cristiano di Matelda sulla vetta del Purgatorio, altro non è che il tempo passato da Adamo ed Eva, umana radice, nel Paradiso terrestre. Che se il poeta nascose tale allegoria sotto le favole della mitologia, oltre l'intento occulto di far servire la tradizione pagana alla cristiana, ebbe quello di dare al dogma della colpa d'origine un velo che abbracciasse paganesimo e cristianesimo, potendo così sotto la scorta della mitologia trasportare in Creta il ricordo del Paradiso terrestre, da dove veramente era accaduta la colpa, e l'uomo per sua diffalta aveva dimorato poco, senza farne apparire il sotterfugio poetico.

Inoltre, poichè il Paradiso terrestre nella cosmologia dantesca, sta nell'altro emisfero, sulla montagna del Purgatorio, dove non v'è pena per il peccato originale, non poteva mettervene il simbolo, ma assai ragionevolmente lo pose nel nostro emisfero, dove tutti ancor nascono con la colpa d'origine, e dove i bambini non battezzati ancora scendono per effetto d'esso al Limbo dell'Inferno, e negli adulti perdurano le maligne conseguenze della colpa di Adamo, nei mali della vita, nel difrenamento delle passioni, nell'ignoranza e malizia dello spirito, e quindi nelle colpe personali.

Nè vale obbiettare che tale simbolismo resti velato nel senso morale del regno di Saturno e sotto imagini pagane; perchè questo altro non è che il velo, non il vero nascosto sotto bella menzogna, come pure ci concede il Bottagisio. Virgilio che parla non è il Virgilio pagano, ma il dantesco, dotto di cose cristiane, che può usare il classicismo della tradizione pagana per vestire verità rivelate, sì da rendere come implicito nella favola antica un barlume del vero della tradizione primitiva. Già sappiamo come il Virgilio dantesco

conosca il Genesi e la redenzione per Cristo: nè deve farci più meraviglia che dall'implicito senso del peccato originale e della sua rigenerazione passi per contaminazione estrinseca a ricordare altre cose bibliche che servano a determinare vieppiù la figurazione del colosso del gran Veglio come simbolo dell'umanità decaduta; perchè tutto questo è volto a far della tradizione pagana in quel barlume che cela di vero, e della biblica e cristiana un monumento della rivelazione divina e un testimonio complesso di tutto l'ordine della provvidenza, giusta l'arte classica, non romantica.

V.

Vari sensi dello sguardo del Veglio a Roma.
Non guarda alla monarchia d'Augusto, ma di Cristo.

Ma dato pure che l'oro, se non può raffigurare la monarchia dello stato d'innocenza nel senso cristiano, simboleggiasse nel senso pagano l'età aurea di Saturno, e quella di Augusto, si può chiedere se Roma guardata dal Veglio e specchio del Veglio solo nella faccia o anche nel resto. Secondo il Bottagisio, il Veglio guarda Roma solo per ispecchiarsi in lei con la faccia, perchè soltanto l'oro della testa risponde all'età aurea di Augusto. In tal caso, perchè mai guarda in quello specchio? Per riformarsi, dice il critico, per riforbirsi, come fa chi si mira nello specchio, per modellarsi su quel tipo di monarchica perfezione. Anzitutto, una statua non può far atti per riforbirsi. Ma, sia pure, in che cosa deve riformarsi o riforbirsi la testa d'oro, che non ha fessura o fonte di lagrime? forse per togliersi le rughe senili e ringiovanire? Ma il gran Veglio non fu mai giovane: è Veglio dal primo dì che fu fatto: e resterà sempre tale: nè ha bisogno di occultare le sue fattezze. Se dunque nello specchio non si riverbera anche il resto del corpo, indarno si afferma che il Veglio guarda Roma per riforbirsi.

E si può inoltre osservare che il guardare per riformarsi e riforbirsi, suppone e denota qualche cosa di difettoso.

che in futuro si vuole emendare; di che seguirebbe che la statua del Veglio non limiterebbe il significato politico all'età d'oro di Augusto, ma l'estenderebbe a un tempo posteriore, quando all'oro fosse per succedere l'argento, il rame, il ferro, e l'argilla, come almeno dell'età dell'argento pare si debba credere, perchè gli storici della letteratura sogliono appunto all'epoca posteriore ad Augusto dare il titolo di argentea, come quello di ferrea al Medio evo.

Ma il fare speglio, secondo il divin poeta, può prendersi in due modi, come egli dice di Dio, ch'è

> quel verace speglio
> Che fa di sè pareglio all'altre cose
> E nulla face lui di sè pareglio:

vale a dire che si può guardare nell'imagine dello specchio, o come in una copia o fotografia di sè per raffigurarvisi o come in un modello o figurino della moda per ricopiarlo in sè. In questo secondo senso piglia il guardar Roma come speglio, il Battagisio, perchè il Veglio la guarda per modellarvisi sopra. Il che viene a dire che Roma è modello del Vecchio; e poichè è solo modello nell'età aurea d'Augusto, età senza difetto, vuol dire che nello specchio si riflette solo la testa d'oro e non il resto, e quindi diventa, come s'è detto, impossibile a riformare su Roma le altre parti del Veglio, anche perchè codeste altre parti non simboleggiano stati politici contemporanei all'età dell'oro, ma già passati e si sa che acqua passata non macina più.

Io invece aveva interpretato quel guardare del Veglio Roma come il mirare in una copia di sè, nel bene e nel male, ossia quanto a tutta la persona, sicchè vi mira sè e anche la propria sordidezza e la propria corruzione. « Tutt'altro; dice il mio critico: il contrario è piuttosto a dire. Infatti non è qui Roma che deve speculare se stessa nel Veglio, come male interpreta il Busnelli, ma il Veglio se stesso... cioè per riforbirsi, come fa chi si mira allo specchio »[1].

[1] *Scuola cattolica*, settembre 1917, p. 259.

Ma si può osservare che c'è l'*imago aequalitatis* come tra padre e figliuolo in natura umana, l'*imago imitationis* e l'*imago repraesentationis*, come meglio spiegheremo in seguito nella nostra più ampia interpretazione. Ora il Veglio guarda Roma come suo specchio, o imagine, ma non dice il poeta qual sia quell'imagine. Secondo il Bottagisio sarebbe solo *imago imitationis*, perchè è guardata per riforbirsi. Cotal imagine non è proprio quella dello specchio, perchè nello specchio si riflette l'*imago repraesentationis*, bella o brutta che sia: e il Veglio vi deve apparire con la sua faccia senile di un bel giallo d'oro. Il riforbirsi e correggersi e acconciarsi si fa non in quanto si ricopii in sè l'imagine di se stesso, chè in tal caso, il vecchio resterebbe sempre bello o brutto come prima, ma in quanto, mirando nello specchio le parti meritevoli di emenda, si correggono riferendole a un'altra imagine, reale o ideale che sia, a un disegno o a un concetto di bellezza; che diventa l'*imago imitationis*.

Io non escludo nessun senso; e dico che Roma fa anche da specchio, o imagine *repraesentationis*: e quindi riflette il vecchio con tutto l'oro, la varietà dei metalli e le ferite.

Così il mio critico non aveva inteso il senso del mio *speculare*, da me sottolineato in corsivo, perchè il senso non era di guardare nello specchio, ma di far da specchio, o specchiare, donde specchiato, come si desumeva dalla lunga nota: inquanto lo specchio riflette così com'è chi gli sta davanti, e, per così dire, ne fissa in sè la figura, bella o brutta che sia. In tal senso Roma era lo specchio ossia l'imagine o la copia del gran Veglio da capo a piedi, e non solo nel capo, come vuole il mio critico.

Quindi il gran Veglio, guardando Roma, nel senso del Bottagisio, a mo' di *imago imitationis* per riforbirsi non vi guarda il rinascere della monarchia universale d'Augusto, bensì, come spiegheremo meglio più avanti, la monarchia universale della Chiesa cattolica, predestinata da Dio in Roma che abbraccia sotto di sè la salute di tutti i popoli, figli di Adamo, e vegnenti al mondo feriti dalla colpa

d'Adamo, ordinati però a quella salute, che, l'ottengano o no, procede sì dall'Agnello ucciso dall'origine del mondo, come dalla sede di Pietro. Si può quindi intendere il guardar del Veglio nello specchio di Roma alla maniera del Bottagisio, cioè per riforbirsi, come fa chi si mira allo specchio, e per modellarsi su quel tipo, non di monarchica, ma di spirituale e morale perfezione. Perchè solo, ritraendo in sè la rigenerazione morale, di che è ministra la Roma papale, l'uomo vulnerato dalla corruzione di Adamo può sperar di sanare le sue ferite e chiudere il varco a quelle lacrime che scorrono giù nell'Inferno.

VI.

Il simbolo politico degli altri metalli secondo il Bottagisio. La statua sognata da Nabucco interpretata storicamente dall'abate de Harreng.

Quanto agli altri metalli e all'argilla, il Bottagisio, che non determina quali stati politici in concreto simboleggino, nè cerca i nomi – poichè non ammette in bocca del pagano Virgilio contaminazione alcuna di Bibbia e di classica tradizione – in un passo dell'*Eneide* (l. VIII, 319–327) dove si parla del regno di Saturno, età aurea, e in genere delle seguenti :

> Deterior donec paullatim ac decolor aetas
> Et belli rabies et amor successit habendi

Quindi nella *deterior ac decolor aetas* egli vede l'età d'argento e del rame; nella *rabies belli* l'età del ferro; nell'*amor habendi*, corrispondente a capello coll'ovidiano *amor sceleratus habendi* », l'età dell'argilla.

Ma nella tradizione pagana le età son soltanto quattro, aurea, argentea, bronzea e ferrea ; cui Ovidio dice appunto ultima : *de duro est ultima ferro*, ch'è appunto la nostra, alla quale applica col resto l'*amor sceleratus habendi*, non all'argilla da lui neppur sognata. Non si può pertanto delle quattro età farne cinque, se non ricorrendo alla statua di Nabucco.

Ma, poichè il Bottagisio mette da banda Daniele, il veder nella cupidigia l'età della argilla, è un far dire ai versi di Virgilio e di Ovidio quel che essi neppur sognarono. Perciò il Mantovano, per venire all'età aurea di Augusto, fa alla età del ferro, non a quella dell'argilla succedere l'età dell'oro, perchè per lui non c'era altro di mezzo tra l'una e l'altra:

> Iam redit et Virgo, *redeunt Saturnia regna*,
> Iam nova progenies coelo demittitur alto.
> Tu modo nascenti puero, *quo ferrea primum*
> *Desinet, ac toto surget gens aurea mundo*,
> Casta fave, Lucina.
>
> (Ecl. IV, 6-10).

Nonpertanto, appoggiandosi pur solo alla *Bucolica* e all'*Eneide* di Virgilio, il Bottagisio crede aver buon giuoco contro il Poletto, che rifiutava il senso politico del Veglio, perchè altrimenti nel ferro sarebbe stato figurato l'Impero romano; e sentenzia che non si richiedono «a sostegno del concetto politico del Veglio distinti imperii storici, appropriati a ciascun metallo, almeno per le età di mezzo (argentea, bronzea, ferrea, argillosa)»; basta «solamente il considerare siffatte età come età del mondo con governi più o meno imperfetti, perchè non monarchici interamente»[1].

Ma questa è scappatoia per isfuggire la difficoltà. Giacchè, se l'oro significa un'età particolare di Saturno o di Augusto, non v'è ragione perchè anche le altre parti non debbano aver altrettanto valore simbolico particolare, come accade appunto, secondo la interpretazione di Daniele, anche della statua di Nabucco. Certo, la difficoltà è gravissima, dovendosi estendere il significato simbolico ad abbracciare non, come la statua di Nabucco, pochi secoli, ma tutti i secoli trascorsi da Adamo o da Saturno ad Augusto; e però altri dantisti, come il Flamini, rigettarono il senso politico del Veglio.

Tuttavia il nostro critico non rinuncia del tutto a determinare almeno il significato del dividersi del ferro alla fer-

[1] *Scuola cattolica*, settembre 1917, p. 245.

cata della statua, di cui una gamba è tutta di ferro, l'altra con un piede d'argilla. A suo avviso, la differenza « si spiegherebbe così: che il regno del mondo, nell'età immediatamente previa all'aurea d'Augusto, si trovò diviso in due, per ragione della guerra civile scoppiata tra il partito aristocratico (raffigurato nella gamba destra col piè d'argilla) e il democratico (rappresentato nella gamba sinistra) secondo l'acuta osservazione del poeta Lucano, citato pur da Dante (Mon. II, 9): *Dividitur ferro regnum* ». Ma con siffatta spiegazione della forcata, si pone senz'accorgersi l'autore in contradizione con se stesso, perchè fa di ferro l'età dell'impero romano immediatamente previa ad Augusto, mentre dice « assurdo il pur pensare che Dante abbia voluto nel ferro, vale a dire nel metallo più infimo del Veglio, e specie nel piede d'argilla raffigurare l'Impero Romano », neppur « per i tempi anteriori ad Augusto, quando moveva tante guerre per assoggettare i popoli al suo dominio »[1].

La spiegazione politica, quale è proposta dal Bottagisio, impaccia dunque anche il suo autore. Nè bastano le citazioni di Virgilio e di Dante, in cui il critico mostra tanto acume, a renderla chiara e plausibile, sebben sembrino fare non poca impressione alla prima lettura.

Tuttavia chi volesse attribuir alcun concetto politico alla statua del Veglio, potrebbe sceglierlo tra i vari che pone il dotto abate Filippo de Harveng, amico di San Bernardo, in fine al suo commento della Cantica[2]. E non sarà inutile il vedere come il dotto abate della Buona Speranza possa fornire un senso assai conforme al concetto cristiano della Commedia e all'indole universale della statua del Veglio. Noi accenneremo in breve codeste sue interpretazioni, lasciandone il giudizio al lettore.

Nella prima, come il Bottagisio, arriva solo fino alla venuta di Cristo, ma distingue cinque età, e sette parti nella

[1] *Scuola cattolica*, settembre 1917, p. 243-244.

[2] *De somnio regis Nabuchodonosor*. Migne, P. L. vol. 203, c. 585-592.

statua veduta da Nabucco, come pure si potrebbe fare nel gran Veglio, cioè, la testa d'oro, le braccia e il petto d'argento, il ventre di rame, la gamba sinistra di ferro eletto, e la gamba destra di ferro col piede di terracotta.

Delle cinque età del mondo fino a Cristo, la prima è da Adamo a Noè, paragonabile al capo d'oro, perchè da quella prima età cominciò il genere umano, e fu più forte e gloriosa ed eccellente di tutte le posteriori. Per l'argento va intesa l'età da Noè ad Abramo, molto inferiore e peggiore della prima, perchè al tempo di Noè fu punita col diluvio. Il bronzo significa la terza età da Abramo a Mosè, perchè in quel tempo vissero uomini, quali Abramo, Isacco, Giacobbe, e molti altri, forti e pazienti come il bronzo. Per il ferro va intesa la quarta età da Mosè fino a Davide. La quinta età, da Davide alla venuta di Cristo, bene è rappresentata dall'unione del ferro con la terracotta, non possibili a mischiarsi insieme; perchè in quel tempo vissero nella Giudea insieme il popolo gentile dei Samaritani e il giudaico, senza che tra loro avessero concordia.

Se poi alle sette parti della statua si vuol applicare l'allegoria delle età del mondo, per la testa d'oro si può intendere ancora gli uomini della prima età fino a Noè; per il petto d'argento, gli uomini della seconda fino ad Abramo; per le braccia d'argento, gli uomini della terza fino a Mosè, ai patriarchi, che tanto fecero per servire Dio; per il ventre di bronzo, gli uomini della quarta da Mosè fino agli Apostoli, rigereratori del mondo con la fede di Cristo, i quali insieme coi dottori, e i padri della Chiesa costituenti la quinta età il dotto abate vede rappresentati nei femori bronzei della statua di Nabucco. Applicando tale spiegazione al Veglio di Dante, si potrebbe vedere nel ferro eletto delle gambe l'età degli Apostoli, dei Padri, e la nostra, come alle tibie di ferro della statua di Nabucco dall'espositore medievale viene attribuito il simbolo appunto dell'età sua o sesta: « per tibias vero ferreas statuae illius ista aetas intelligitur, in qua nos sumus, quia sicut ferrum dura quaeque domat

et confringit, sic fervor sanctae religionis, qui in sancta Ecclesia amplius solito per gratiam Dei inolevit, gaudia labentis saeculi, voluptates et concupiscentias carnis, fortitudine Sancti Spiritus comminuit et contrivit ». Così resterebbe il piede di ferro e terracotta o la terracotta sola nella statua di Dante a significare l'ultima età dell'Anticristo, età di lotta tra i seguaci di lui e i figli della Chiesa, tale da metter in pericolo anche la fortezza degli eletti, inconciliabili coi malvagi.

VII.

Divario fra la statua di Daniele e il gran Veglio. Il più profondo concetto del Veglio: l'origine del male umano e il suo rimedio.

Codeste allegorie del perspicacissimo abate, certo non ispregevoli, dimostrano come nel Medio Evo non si fissasse, qual termine, la venuta di Cristo nella accomodatizia spiegazione della statua di Daniele, ma che la fantasia e l'acume dei dotti investigatori delle allegorie, di che son pieni i volumi di quell'età, vi lavoravano liberamente intorno almanaccando e interpretando secondo i molteplici sensi allegorici morali e storici [1]. Non è quindi uopo a cercare le allegorie nascoste dal divin poeta sotto il velo della sua finzione scultorea di attenersi alla spiegazione analoga a quella di Daniele ossia politica, per il fatto stesso che la statua del gran Veglio ha tocchi speciali dello scalpello dantesco, i quali dimostrano come l'idea voluta esprimere da lui non collima pienamente con quella politica suggerita dalla analoga interpretazione di Daniele, ma si dispiega di tanto nell'estensione del tempo e del pensiero recondito di quanto codesta statua imaginata da Dante discorda da quella di Nabucco per luogo, orientazione, e lineamenti.

[1] Anche il Boccaccio nel suo *Comento* alla Divina commedia attribuisce al Veglio un ampio significato storico-morale che abbraccia tutti i tempi.

Misterioso infatti nella statua del Veglio, oltre la canizie, e l'occhio rivolto a Roma, è l'aspetto delle diverse parti, tutte rotte ciascuna da una fessura nè più ne meno, fuorchè l'oro, dalla quale goccia perennemente un corso di lagrime profondantesi nella valle d'abisso: cosa affatto nuova e giunta caratteristica dell'alta fantasia dantesca, onde la corruzione del mondo di sopra si congiunge con quella di sotto, e si diroccia fino a Lucifero.

Il Bottagisio, interpretando le fessure e le lacrime in senso politico, scrive che il poeta « fin dalla prima Cantica, ci dimostra luminosamente, che se il mondo vuol far cessare le *fessure* delle guerre e le *lagrime* delle miserie umane, generate dalla cupidigia dell'avere, e brama vivere felicemente in pace, ha necessità assoluta di volgersi alla Monarchia universale Romana, rimettendola in fiore »[1].

Ma le lagrime umane non sono soltanto quelle che derivano dalle fessure delle guerre e dalla cupidigia dell'avere. Dove vanno dunque a finire le altre che non derivano da queste due fonti, ma scaturiscono da altri vizi e peccati, per quanto sia *cupiditas radix omnium malorum*, come la superbia? E non dà lagrime alle madri cristiane la dannazione al Limbo fuori del Cielo di un loro bimbo, per qualche infausto caso morto senza battesimo? E non dà lagrime il sapere che milioni e milioni di infanti infedeli perdono il Paradiso solo per la colpa d'origine? Non sarebbe dunque miglior partito risalire alla prima fonte di ogni male, donde si originarono tutte le lagrime umane, vale a dire, alla prima colpa di Adamo, di che procedette ogni nostro lutto? Sta quindi innanzi a tutto il male, che dalla mancanza della monarchia universale romana il Bottagisio fa scaturire, sta, dico, come inizio e fonte d'ogni danno e pianto sì individuale, come sociale e politico, la vetustà dell'uomo, la corruzione umana, derivata dalla colpa d'origine. Farebbe meraviglia, che il divino poeta, *nullius dogmatis exspers*, concependo l'Inferno, e il suo ordinamento morale con le

[1] *Scuola cattolica*, settembre 1917, p. 247.

ragioni del suo essere e della sua struttura, mentre nel canto XI mette in bocca al suo maestro e dottore Virgilio una lunga lezione sull'allogamento dei peccati nei vari cerchi infernali, avesse, per quanto fosse per parlarne poscia nel Purgatorio e nel Paradiso, dimenticato dov'era proprio il luogo acconcio, di ricordare la ragion prima dell'aprirsi anche per l'uomo peccatore il carcere infernale preparato a Lucifero e agli angeli suoi. Anzi nell'Inferno, dove grandeggia terribile la pittura della colpevole corruzione umana, era ben necessario che vi giganteggiasse scultorea la corrotta natura umana, con le stimate della prima colpa. Così Dante, terribilmente enigmatico, nel canto XIV dell'Inferno sotto il velo dell'allegoria di una statua simbolica addita anche la colpa che travolge laggiù d'ogni paese i colpevoli, indarno essi pure, non meno dei beati, nati fatti e destinati alla felicità della Roma di Cristo.

Un'altra ragione ci par di vedere anche nel riparo che ha il gran Veglio *dentro dal monte* e non all'aperto, come dovrebbe accadere, se simboleggiasse nel primo concetto il senso politico. Giacchè la monarchia universale di Roma e qualunque altro governo si voglia vedere figurato nella varietà dei metalli, ha sempre più del visibile e cospicuo alla luce del sole, che non la rovina del peccato originale, colpa che sfugge per sè alla pura considerazione della ragione e della natura umana: onde è posta tra le verità rivelate e solo da tenersi per fede. Perciò il gran Veglio, simbolo della natura umana corrotta dal peccato originale, sta recondito dentro la grotta del monte Ida, e le sue lacrime, accolte al suo piede come in *lacrimarum valle*, vi si accumulano, forano il suolo, penetrano nella terra, e precipitano nell'inferno come un fiume unico originato da unica colpa d'origine.

Ad ogni modo le fessure del Veglio non sono fessure politiche, nè le lagrime lagrime politiche. Nell'Inferno cessa ogni arte e politica mondana e solo restano le colpe individuali e personali: i tiranni dannati da Dante, possono sì parlare di politica al par d'ogni altro personaggio dell'altro mondo,

ma non fanno più politica che gocci lagrime. All'inferno si può andare, certo, anche per colpe politiche, ma in quanto prima di esser politiche e sociali sono colpe morali di volontà individuale e arbitrio personale. Così tutto il male politico si risolve in male morale, e la statua del gran Veglio, se nella varietà delle sue parti, metalliche e argillosa, richiama il senso politico della analoga statua di Nabucco, nel sigillo suo caratteristico delle fessure lagrimanti dimostra il concetto al tutto morale della corruzione umana, da qualunque parte provenga, cioè la corruzione del peccato con le sue varie cause interiori rappresentate dalle quattro parti vulnerate.

Dopo queste osservazioni e qualche altra che faremo, ci pare che neppure le difese che il Bottagisio fa della sua sentenza contro le opposizioni del Poletto e di altri, nonostante la molta erudizione virgiliana e classica, onde le sostiene, bastino a raffermare l'interpretazione politica del gran Veglio e a darle la preferenza sopra quella morale, che vuol essere il primo e vero fondamento di ogni altra spiegazione. Accade nella questione del Veglio quello che nelle tre fiere, dove altri volle preporre la interpretazione politica come unica e principalissima, laddove anche là quella morale non può non trionfare. E quanto migliore e più alto concetto nasconda il Veglio spiegato nel senso etico, si farà chiaro da quanto verremo dicendo.

CAPO III.

Il Simbolo morale del gran Veglio.

I.

Il commento del Boccaccio al gran Veglio. Il vetus homo di S. Paolo e dei Padri e il gran Veglio. Creta abertosa e Creta deserta. Triplice interpretazione morale fatta da Riccardo Vittorino della statua sognata da Nabucco: grandezza di corruzione, di perdizione, di riparazione.

Che il concetto morale del Gran Veglio non sia cosa nuova ma intesa e voluta dal divino poeta, ce n'è autore il Boccaccio che pure tanto s'indugia nel suo Commento sul significato storico della statua enigmatica. E sia il buon passo che ne riportiamo come preludio alla nostra interpretazione.

« Deducendosi l'autore, scrive, alla intenzion sua finale, dice che ogni parte di questa statua, fuori che quella la quale è d'oro, è rotta d'una fessura, dalla quale gocciano lagrime, intendendo per questo mostrarne come tutto questo, che poetando ha descritto, abbia detto, cioè per farne chiari da qual cagione nata sia l'abbondanza delle miserie infernali. La qual cagione acciocchè non si creda pur ne' presenti secoli avere avuto origine, dice che incominciò fino a quella qualità di tempo, la quale appresso della testa dell'oro di questa statua è disegnata, cioè dopo l'esser cacciati i primi parenti dal paradiso; volendo per questa rottura intendersi la rottura della integrità della innocenza o della virtuosa e santa vita, le quali, col malvagio adoperare e col trapassare i comandamenti di Dio, son rotte e viziate: e da queste eccettua l'autore la parte dell'oro, mostrando in quella non essere alcuna rottura, perciocchè fu tutta santa e obbediente al comandamento divino. E così dobbiam comprendere che le malvagie operazioni e inique degli uomini, di qualunque paese o regione, sono state cagione e sono delle lagrime, le

quali caggiono dalle dette rotture, cioè dei dolori e delle afflizioni, le quali per le commesse colpe dalla divina giustizia ricevono i dannati in inferno; mostrandone appresso queste cotali lagrime, cioè mortali colpe, dal presente mondo discendere nella misera valle dello 'nferno con coloro insieme i quali commesse l'hanno; e in inferno, cioè nella dannazione perpetua, fare quattro fiumi, cioè quattro cose, per le quali si comprende l'universale stato de' dannati ». E dopo spiegato Acheronte per *senz'allegrezza* dell'eterna beatitudine, Stige per *tristizia* perpetua, Flegetonte per *ardore* della gravità dei supplici, e Cocito per *pianto* indefettibile, continua: « E così dal cominciamento del mondo insino a questo dì, dalle malvagie operazion degli uomini si cominciarono questi quattro miseri accidenti, li quali in forma di quattro fiumi discrive, per li quali l'abbondanza delle miserie delle pene infernali e de' ricevitori di quelle, sono non solamente perseverate, ma aumentate, e continuamente s'aumentano, e stanno e staranno infino a tanto che la presente vita persevererà »[1].

Tutti sanno che la corruzione lasciata dalla colpa di Adamo nella natura umana vien designata spesso dall'Apostolo Paolo colla frase *vetus homo*, l'uomo vecchio, contrapposto al nuovo rigenerato per Cristo[2]. Onde S. Agostino dice che « veterem hominem nihil aliud Apostolus quam vitam veterem dicit quae in peccato est, in qua secundum Adam vivitur: de quo dicit: *per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransivit, in quo omnes peccaverunt.* Ergo totus ille homo, idest et *interiore* et *exteriore sui parte inveteravit* propter peccatum et poenae mortalitatis addictus est: renovatur autem nunc secundum interiorem hominem, ubi secundum

[1] G. Boccaccio, *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, a cura di D. Guerri, Bari, Laterza, 1918, vol. 3, p. 186-187.

[2] Vedi G. Busnelli, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*, con un'appendice: *La concezione dantesca del Gran Veglio di Creta*, Bologna, Zanichelli, 1907.

sui creatoris imaginem reformatur, exuens se iniustitiam, hoc est veterem hominem, et induens justitiam, hoc est novum hominem »[1].

Da questo concetto della vecchiezza dell'uomo, delle cui passioni, vizi e difetti corporali e spirituali continuo è il ragionar che fanno i mistici e gli ascetici, è ispirata la concezione dantesca del gran Veglio, posto nell'isola di Creta.

Alla vecchiezza s'accorda il luogo, paese guasto, situato in mezzo al mare tempestoso che d'ogni parte ha vanto, paese un dì retto da un re, sotto cui fu già il mondo casto, dov'è una montagna, già prima lieta di acque e di fronde, ora deserta come cosa vieta:

> In mezzo mar siede un paese guasto,
> Diss'egli allora, che s'appella Creta,
> Sotto il cui rege fu già il mondo casto.
> Una montagna v'è che già fu lieta
> D'acqua e di fronde che si chiamò Ida:
> Ora è deserta come cosa vieta.
> Rea la scelse già per cuna fida
> Del suo figliuolo, e per celarlo meglio,
> Quando piangea, vi facea far le grida.

Non è questa Creta quella di Virgilio, con cento grandi città e fertilissimi regni:

> *Creta Iovis magni medio jacet insula ponto,*
> *Mons Idaeus ubi et gentes cunabula nostrae:*
> *Centum urbes habitant magnas, uberrima regna*[2]

Dante, sebbene ricordi nella posizione dell'isola il suo poeta, muta tutto il paesaggio della sua statua, e ne fa una terra desolata e guasta.

Chi non ravvisa qui, non dico la storia dell'isola di Creta, ma della terra tutta, divenuta, per dir così, dopo la beatitudine del paradiso terrestre, quando tutto fioriva e fruttificava senza fatica dell'uomo, deserta e avara verso l'uomo peccatore per la maledizione di Dio? « Quasi hortus voluptatis terra coram eo, et post eum solitudo deserti »[3].

[1] *Contra Faustum*, lib 24 (C. S. L. vol 25, p 723) e altrove spesso.
[2] *Aen.* III, 104-106.
[3] Ioel, 2, 3.

« Quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo ; in laboribus comedes ex ea omnibus diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi »[1].

Ecco quindi che la desolazione lagrimevole della statua si estende anche alla regione circostante, e alla montagna che lo nasconde : invece della fecondità della terra, il deserto e la rovina ; invece dell'acque scorrenti e delle fronde di Creta e dell'Eden, triboli e spine. In mezzo a una tal regione,

> Dentro dal monte sta ditto un gran Veglio,
> Che tien volte le spalle inver Damiata,
> E Roma guarda sì come suo speglio.

Il gran Veglio dunque rappresenta il genere umano in mezzo alla terra divenuta guasta per il peccato di Adamo ; è, si potrebbe dire, la figura del vecchio Adamo stesso, quasi colosso innalzato a memoria della disfatta umana.

Già Riccardo da S. Vittore, nell'opera su citata, aveva scritto della statua vista da Nabucco :

« Quid est statua nisi effigies humana ? Quid itaque est statuam hoc est similitudinem humanam per visionem cernere nisi humanae vitae modum vel ordinem quasi per speculum et in aenigmate oculo contemplationis aspicere ?... Sed quod hanc statuam grandem sublimem terribilem audivimus, ad triplicem considerationem recte accommodare possumus. Humanae siquidem vitae conditionem quae in hac statua figuratur, quamvis unumquodque secundum aliquid in singulis invenitur, specialius tamen et expressius, ex uno grandis, ex altero sublimis, et ex alio invenitur terribilis. *Una* itaque *humanae conditionis consideratio et immanis est* ex ea parte qua subiacet *corruptioni ; et sublimis est* ex ea parte qua reservatur *reparationi ; et terribilis* ex ea parte qua patet *perditioni*... Attende ergo magnitudinem statuae nostrae in consideratione culpae : altitudinem, in consideratione gratiae ; terrorem, in consideratione poenae.

[1] *Genesi*, 3. 17.

Quaere culpae magnitudinem et *secundum culpam originalem et secundum culpam actualem*. Et pro culpa originali audi quid de homine dicitur homini : *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis* (Ps. 48). Et de culpa actuali accipe vocem improperii : *In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix* (Jer. 2)... O statuae nostrae aspectum vere terribilem, secundum paenae additionem; terribilem, secundum iudicium corruptionis; terribilem secundum iudicium reprobationis; terribilem secundum iudicium damnationis ! » [1].

Ecco dunque il profondo concetto morale della statua di Nabucco, escogitato non solo dal gran contemplatore, ma usato e seguito anche da altri nel Medio Evo prima di Dante [2].

Riccardo pertanto ci addita nella grandezza, sublimità e terribilità della statua di Nabucco tutta la profondità del vero, che secondo il senso morale nasconde e figura. Grandezza di corruzione, grandezza di riparazione, grandezza di dannazione : ecco il triplice aspetto del gran Veglio che dalle sue *fessure* effonde il pianto dell'umanità corrotta; nel suo *sguardo* verso Roma, mira la riparazione di Cristo; nel *diocciare* delle lagrime nell'inferno, manifesta la eterna pena della dannazione, tanto per effetto della colpa d'origine quanto della colpa attuale.

Consideriamo dunque prima nel Veglio la *grandezza della corruzione*.

[1] *De eruditione hominis interioris* cit. l. 1, c. 22. (MIGNE, vol. 196, c. 1266-1268).

[2] Anche tra le opere di S. Bernardo si legge un sermone attribuito a Guiberto abate, che piglia le mosse dal senso morale della statua di Nabucco: « Quid ergo dixerim corpus peccati ? Hoc merito dixerim imaginem quam impegit et confregit lapis excisus de monte sine manibus: cuius caput aureum et coetera membrorum fuisse describuntur quaedam ex argento, quaedam ex aere, quaedam ex ferro, quaedam e luto et ferro (Dan. 2. 32-34) ». MIGNE v. 184. c. 1031. — *Meditationes piissimae* (attribuite a S. Bernardo) c. XV. — FILIPPO DE HARVENG. ab. Bonae Spei ; MIGNE, v. 203. c. 585.

II.

Grandezza di corruzione umana. Il viandante assalito sulla via di Gerico. Le ferite del peccato originale.

Dalla speculazione a lui nota del grande Vittorino, che ravvisava nella statua di Nabucco la condizione dell'umana natura, causata dalla colpa originale e attuale e dai vari vizi che ne infettano le potenze, l'Alighieri non ebbe che a rivolgersi a sant'Agostino e all'Aquinate e ai teologi medievali per averne di che determinar meglio il concetto di natura umana corrotta, in quanto restò vulnerata per la colpa d'Adamo, secondo quella parabola del Vangelo dell'uomo caduto in mano dei ladroni [1], interpretata dai Padri nel senso allegorico di Adamo stesso.

« Quis enim, scrive S. Agostino, anatomista del male umano, eum nescit sanum et inculpabilem factum et libero arbitrio atque ad juste vivendum potestate libera constitutum? Sed nunc de illo agitur, quem semivivum latrones in via reliquerunt, qui gravibus saucius confossusque vulneribus non ita potest ad justitiae culmen ascendere sicut potuit inde descendere, qui, etiamsi jam in stabulo est, adhuc curatur » [2]. *Homo, quidam descendebat, ab Jerusalem in Jericho:* ipse Adam intelligitur in genere humano. *Jerusalem*, civitas pacis illa caelestis, a cujus beatitudine lapsus est. *Jericho*, luna interpretatur, et significat mortalitatem nostram, propter quod nascitur, crescit, *senescit* et occidit. *Latrones*, diabolus et angeli eius: *qui eum spoliaverunt* immortalitate; *et plagis impositis*, peccata suadendo; reliquerunt *semivivum*, quia ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est; ex parte qua peccatis contabescit et premitur, mortuus est et ideo semivivus dicitur » [3].

[1] Luca, 10, 30-35

[2] *De natura et gratia*, c. 43 (C. S. E. L. vol. 60, p. 270).

[3] *Quaest. evangel.* l. 2. q. 19. Cfr. anche *De genesi ad litt.* l. 10, c. 20; *De peccat. meritis et remiss.* l. 1. c. 18. *Hypognosticon*, attribuito a S. Agostino, l. 3. c. 8. S. TOMMASO, *Catena aurea*, in Luc. X.

E spiegando il santo Dottore altrove contro i falsissimi concetti dei Manichei come il demonio ferisse l'uomo persuadendogli il peccato, scrive: « Persuasit malum diabolus tanquam peccatum, non creavit tanquam naturam. Sed plane naturae persuasit, quia homo natura est, et ideo eam persuadendo vitiavit. *Qui enim vulnerat*, non *creat membra, sed vexat*. Sed vulnera, quae corporibus infliguntur, membra faciunt claudicare vel aegre moveri, non eam virtutem qua justus est homo: *vulnus autem, quod peccatum vocatur*, ipsam vitam vulnerat qua recte vivebatur. Hoc autem valde tunc maius atque altius diabolus inflixit, quam sunt ista hominibus nota peccata. Unde *illo magno primi hominis peccato* natura ibi nostra in deterius commutata non solum est facta peccatrix, sed etiam genuit peccatores »[1].

Nell'uomo pertanto che discendeva da Gerusalemme a Gerico è simboleggiata la caduta di Adamo, che, come spiegano sant'Agostino e sant'Ambrogio[2], dal paradiso terrestre e celeste rovinò nel nostro mondo, di cui è imagine, nella figurazione dantesca del Veglio, l'isola guasta di Creta. Le ferite inflitte per il peccato persuaso ad Adamo ed Eva dal demonio sono le fessure del Veglio. Il rimanersene semivivo ha un riscontro e nel guardar Roma che fa la statua, come avesse l'occhio vivo, e nel gocciar rivi di corruzione verso l'inferno, come cadavere. Così il perenne e continuo gemere delle lacrime dalle fessure del Veglio non solo significa, come già ci suggerisce il Boccaccio, l'antico fatto delle ferite aperte dalla colpa d'origine, e quindi la colpa stessa originale co' suoi effetti, che per i bambini è pur l'unica ragione della loro rovina eterna e dannazione infernale, sebbene senza la pena del senso, sì con la sola del danno; ma designa ancora le colpe attuali, che in ciascun uomo, figlio di Adamo, se mortali e non perdonate, precipitano nel baratro eterno.

[1] *De nuptiis et concup.* c. 34 (C. S. E. L. v. 42 p. 315) Cf. s. Gregorio M. Homil. 40 n. 2.

[2] *Exposit. in Lucae* l. 7, c. 73.

III.

Le quattro fessure del Veglio e i «quatuor vulnera» dell'uomo decaduto. S. Agostino, Beda, S. Tommaso e Riccardo Vittorino.

Ma quante sono le ferite all'uomo inflitte dal peccato? Se noi consideriamo dapprima, meglio che non abbiano fatto fin qui i lettori di Dante, le parti del Veglio e la parola del poeta, troviamo che quattro sono le fessure o ferite del gran Veglio, che gocciano lagrime: argomento perentorio del suo simbolismo morale. Onde fa meraviglia come il Bottagisio, al par di molti altri dantisti, trapassi non curante sopra il numero delle ferite, e non ne dia una conveniente ragione. Dante invece, che attribuiva loro non lieve importanza, dopo descritte le varie parti, ond'è composta la statua, soggiunge apertamente:

> La sua testa è di fin oro formata,
> E puro argento son le braccia e il petto,
> Poi è di rame infino alla forcata:
> Da indi in giuso è tutto ferro eletto,
> Salvo che il destro piede è terra cotta,
> E sta in su quel, più che in sull'altro eretto
> *Ciascuna parte, fuorchè l'oro, è rotta*
> *D'una fessura* che lagrime goccia,
> Le quali accolte foran quella roccia

Se dunque cinque sono le parti della statua, e ciascuna, eccettuato l'oro, ha una fessura, a sommarle, le fessure non possono essere che quattro. Qual significato ha mai questo mistico numero di ferite? Si può forse trapassar avanti, senza cercarlo, quando si sa che ogni parola del sacrato poema è frutto di mille riflessioni e di un mirabile freno dell'arte, che ne aveva segnato perfino il numero alle carte? Certo in quel numero di quattro si nasconde un vero; nè basta il dire che le quattro fessure rispondono ai

quattro fiumi infernali. Perchè questi fiumi potrebbero essere alimentati anche da molte ferite, e in numero indeterminato, come suppongono col Bottagisio molti dantisti.

Se noi invece riflettiamo che, giusta la dottrina medievale scolastica, quattro furono le ferite inflitte dal peccato originale alla natura umana, abbiamo, è vero, una contaminazione di un concetto teologico con un altro concetto pagano dei quattro fiumi infernali; ma non è cosa strana in Dante, dal cui pensiero, se non dalla bocca di Virgilio, neppur il Bottagisio ritiene aliena nel foggiare il gran Veglio, una certa contaminazione, della tradizione biblica con la classica.

Sulle quattro ferite lasciate dal peccato originale nella natura umana è chiara la dottrina del Principe della Scolastica. Essa deriva, con ogni probabilità dal gran vescovo d'Ippona, il quale sì profondo fu nello scandegliare la natura e gli effetti della colpa d'origine. Peraltro sant'Agostino, che pur suggerisce il modo di noverar tali ferite, non le conta; ma i dottori medievali, riferendosi a Beda, nelle cui opere però non sono specificate [1], le riducono a quattro.

S. Agostino dice « hominum rectam voluntatem divinae legi coniungi, inordinatam vero *cupiditatem* divinae legis ordine coerceri: ut nec bonus aliud quam praecipitur velit, nec malus amplius quam permittitur possit, ita sane, ut non impune possit, quod injuste voluerit. Ac per hoc in omnibus, quae humana *infirmitas* horret aut timet, sola *iniquitas* iure damnatur. Sive autem iniquitas sive iustitia, nisi esset in voluntate, non esset in potestate: porro si in potestate non esset, nullum praemium, nulla poena iusta esset; quod nemo sapit nisi qui desipit. *Ignorantia* vero et *infirmitas*, ut vel nesciat homo quid velle debeat vel non omne quod

[1] *Beda* nel *Comm. L. c.* 10 scrive: « Plagae peccata sunt, quae naturae humanae integritatem violando, seminarium quoddam, ut ita dicam, augendae mortis fessis indidere visceribus ». Falsamente il Vasquez nel suo Commento alla *Somma* 1. 2. q. 85, a. 3, disp. 138 asserisce che Beda numerat ibidem quatuor vulnera naturae.

voluerit possit, ex occulto poenarum ordine venit et illis inserutabilibus iudiciis Dei, apud quem non est iniquitas. Proditum est enim nobis *peccatum Adam* fideli eloquio Dei ; et quia in illo omnes moriuntur, et quia per illum peccatum intravit in hunc mundum et per peccatum mors veraciter scriptum est ; et quia ex hac poena corpus corrumpitur et aggravat animam et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem verissimum nobisque notissimum est » [1].

In questo passo sant'Agostino ragiona della ***cupiditas*** o *concupiscentia*, della *infirmitas*, dell'*ignorantia*, e della ***iniquitas*** o malizia della volontà : e le attribuisce come effetti al peccato di Adamo trasmesso nei suoi discendenti ; cioè designa appunto le quattro ferite inflitte ai figli d'Adamo dalla colpa di lui.

Eccone la spiegazione dell'Aquinate : « Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum ; scilicet ratio, in qua est prudentia ; voluntas, in qua est iustitia ; irascibilis, in qua est fortitudo ; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum est ***vulnus ignorantiae;*** inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est ***vulnus malitiae;*** inquantum vero irascibilis destituitur ordine ad arduum, est ***vulnus infirmitatis*** : inquantum vero concupi-

[1] S. Agostino *Contra Faustum* l. 22, c. 78. Anche nel *De Civitate Dei*, l. 22, c. 22, discorrendo degli effetti del peccato originale distingue : *horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error exsistit* ; — *amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum*, ch'è la malizia della volontà, perchè ne fa derivare ogni peccato dell'intelletto, della concupiscenza, dell'irascibile e della volontà stessa. Osserva che tali peccati sono propri degli uomini malvagi, ma procedono dalla radice dell'errore e del perverso amore con che nasciamo ; radice che appare anche nei bambini sotto forma d'*ignorantia veritatis* o *imperitia* (cioè *vulnus ignorantiae*) di *abundantia vanae cupiditatis* o *prava cupiditas*, *qua si dimitteretur homo vivere ut vellet et facere quidquid vellet, in haec facinora et flagitia quae commemoravi et quae commemorare non potui, vel cuncta vel multa perveniat* (cioè *vulnus malitiae* e *vulnus concupiscentiae*) ; e infine di *desidia, segnitia, pigritia, negligentia* (cioè ***vulnus infirmitatis***). E gli effetti di tali ferite del peccato li accenna poscia anche nei giusti al capo seguente (c. 23).

scentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*. Sic igitur ista *quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis*. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, *etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia*, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et maior difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit »[1].

San Tommaso quindi distingue quattro ferite nella natura umana come effetti della colpa originale e attuale, cioè la ferita d'*ignoranza* nell'intelletto, di *malizia* nella volontà, di *debolezza* nell'appetito irascibile, e di *concupiscenza* nell'appetito concupiscibile.

Anche il contemplativo Riccardo nella sua spiegazione morale della statua di Nabucco accenna a qualcosa di analogo. Ci basti ricordare le due principali interpretazioni che ne dà: l'una mista di bene e di male, l'altra tutta maligna. Secondo la prima, considerando le varie parti della statua, « in auro intelligitur charitas; in argento veritas, in aere simulatio, in ferro crudelitas, in testa fictili fragilitas..... Vide, quaeso, unde quo pervenitur de abundantia charitatis ad abundantiam iniquitatis! » Se poi le si dà l'interpretazione, « qua totum referimus in malam partem, per aurum intelligitur arrogantia, per argentum iactantia, per aes pertinacia, per ferrum saevitia, per testam impatientia... Testa enim facile frangitur, et per eam recte impatientiae fragilitas figuratur ».

In questa profonda contemplazione Riccardo precorre all'Aquinate nel fornire le linee fondamentali della conce-

[1] 1. 2. q. 85 a. 3. S. Tommaso ne ragiona anche nel commento all'epist. *ad. Galatas*, c. 3, lec. 7. Così pure S. Bonaventura nomina le quattro ferite di Beda *In II Sent.* d. 22, dub. 2; d. 30, a. 2, q. 1 e q. 2; d. 33, a. 2 q. 2; d. 43, a. 1, q. 2; a. 2, q. 1 (Ediz. di Quaracchi, to. 2, p. 528, 722, 725, 791, 984, 987). E concordano molti altri teologi, commentatori dell'articolo citato della *Somma* di S. Tommaso, come i Salmanticesi, Silvio, Vasquez, Gaetano, ecc.

zione dantesca. Giacchè, riflettendo sopra le varie virtù e i vari vizi da lui attribuiti alle varie parti della statua, appare nell'oro figurata la carità o l'arroganza superba, cioè la virtù infusa in Adamo, come principale di tutte e il vizio che fu la prima sua colpa per cui tutto perdette e dannò tutta sua prole; nell'argento la verità o la vanagloria, in quanto « pectus argenteum et brachia argentea circumferre videtur qui de consilii et operis sui rectitudine gloriatur », due cose che hanno rapporto con l'*intelletto*, sede della verità e del consiglio, e quindi accennano al danno venuto all'intelletto dalla colpa d'origine; nel bronzo o rame, la simulazione o la pertinacia, vizi che spettano alla *volontà;* nel ferro la crudeltà e la sevizia, vizi che hanno relazione con l'*irascibilità;* nella terracotta la fragilità dell'impazienza ossia il non saper resistere ai vizi che si riferiscono alla *concupiscenza*.

Di più il grande contemplatore, come nell'oro vede il *rationalis consensus*, ch'è il libero arbitrio, ordinatore delle azioni umane, e il maggior dono che Dio facesse all'uomo e quel che più apprezza, così al libero arbitrio, che comprende *ragione* e libero consenso, subordina i cinque sensi, raffigurati nelle cinque dita dei piedi della statua, l'appetito sensitivo, che cerca sì l'oggetto del concupiscibile, cioè « mollibus vestiri, crapula et ebrietate madere, somno et otio torpere », sì l'oggetto dell'irascibile, cioè « irasci et indignari »; e infine l'affetto o gli atti della volontà. « Scimus, scrive, quia motui corporis praesidet corporeus sensus, sensui appetitus, appetitui affectus, et his omnibus rationalis consensus » [1].

L'Alighieri pertanto, che toglieva da Riccardo il senso morale della statua di Nabucco, dai lineamenti mistici era guidato alla più chiara fonte dell'Aquinate per la designazione delle quattro ferite, che egli voleva scolpite nella statua dell'uomo decaduto, a mo' di fonti di corruzione e dannazione.

[1] Op. cit. c. 30. MIGNE, vol. cit. c. 1281.

IV.

Le fessure dei quattro metalli rispondenti alla corruzione delle quattro potenze. Il piede di terracotta e la concupiscenza.

Le fessure del Veglio di Creta, come s'è visto, altro non significano che le quattro ferite lasciate nell'uomo dalla colpa d'Adamo e che continuano con le colpe attuali a dar lacrime e ad alimentare i fiumi della valle infernale. Onde Virgilio, laggiù nell'inferno, soggiunge:

> Lor corso in questa valle si diroccia,
>   Fanno Acheronte, Stige e Flegetonte;
>   Poi sen va giù per questa stretta doccia
> Infin là dove più non si dismonta:
>   Fanno Cocito.

Nell'inferno si dirocciano dunque le lacrime dalla ferita dell'argento, simbolo dell'intelletto o ragione, offeso dall'ignoranza: dalla ferita del rame, simbolo della volontà o dell'affetto, offeso dalla malizia; dalla ferita del ferro, simbolo dell'appetito irascibile, offeso dalla debolezza, e dalla ferita della terracotta, simbolo del concupiscibile, traviato dalla concupiscenza.

Che l'argento si possa appropriare alla mente, lo afferma Riccardo: « Si pectus deliberatio, brachium actio, argentum vero *discretio*, quid aliud erit pectus et brachia argentea quam consilia et opera discreta? » Nel rame o bronzo, è raffigurata la volontà, con la malizia della simulazione: « Qui igitur blandum se exhibet in sermone, benignum in opere, pravum atque perversum in cogitatione et voluntate, iste profecto, abiecto argento, iam operatur in aere: aeris enim more suaviter tinnit extrinsecus, sed *voluntatis depravatione* pallescit intrinsecus ». Alla depravazione o malizia della volontà segue la corruzione o infermità dell'appetito irascibile figurato nel ferro: « Iam tunc illis incipies *irasci, indignari*, illos detestari et crudeliter persequi,

quibus antea multum placere studuisti... Sic aes tuum mutabitur in ferrum... Occiditis et zelatis, litigatis et belligeratis, et unde haec tam saeva crudelitas et *ferri duritia* in vobis? Quid putas causae est quod sunt tam veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem, nisi quod tibias et plantas ferreas habent, qui laetantur cum male fecerint et exultant in rebus pessimis? » Nella terracotta Riccardo riconosce la concupiscenza ed esclama con Geremia: « Filii Sion incliti et amicti auro primo, quomodo reputati sunt in vasa testea, opus manuum figuli?... Quid autem est quod huiusmodi homines ad sua iterum desideria convertuntur, quod post opera aeris et ferri ad opus figuli trahuntur nisi quod non habeant praeterquam in concupiscentiis suis ubi delectentur?... *Planta ergo testea designat voluptuosam superfluitatem* ». Nella statua di Daniele i piedi erano di ferro e terracotta: Dante invece nel gran Veglio fa solo la gamba sinistra tutta di ferro, e alla destra dà il piede di terracotta. E la ragione morale, al dir di Riccardo, è che, « pes ex parte ferreus et ex parte testeus describitur, quia delicata mens nunc in eorum odium obduratur, per quos forte a suis desideriis retrahitur, nunc vero, cum concupita suppetunt, in eorum luxu resolvitur »[1].

Ma nel piede di terracotta il poeta aggiunge un tocco di scalpello, che in modo meraviglioso conferma e accerta la interpretazione morale fin qui discussa. Dice che il piede destro è terra cotta; ma che il gran Veglio « sta in su quel più che in sull'altro eretto ». Se la terracotta simboleggia la concupiscenza dell'appetito concupiscibile, perchè attribuirla al piede destro piuttosto che al sinistro? E perchè quell'appoggiarsi più sul destro che sul sinistro? Gli è che la concupiscenza ha per oggetto non il male, ma il bene sensibile che non fa l'uom felice, e il bene si interpreta sempre dal lato destro, non dal sinistro; e però Dante scende nell'inferno seguendo la sinistra. E poichè il bene, essendo ciò

[1] *De eruditione hominis cit.* l. 1, c. 24 e 25 (MIGNE, vol. cit. c. 1071-1074).

che tutti appetiscono, è anche il principio del moto, nota Aristotele, e con lui l'Aquinate, che « motus qui est secundum locum incipit a dextris: naturaliter enim animalia prius movent destram partem quam sinistram, sicut in ambulando prius movent dextrum pedem » [1]. Di più « pes dexter fortior est ad motum, sed pes sinister ad fixionem » [2]. Ma nella statua del Veglio accade invece il contrario; non sta ritto sul sinistro, bensì sul destro di terracotta. Che significa ciò? Non vuol forse dire che l'uomo sta su quel piede che val meno allo star fisso, e sul più fragile e per lui più pericoloso, che rammenta appunto la fragilita del limo terrestre onde fu plasmato nella sua origine?

Infatti, se il piede di terracotta raffigura l'appetito concupiscibile con la ferita della concupiscenza, in quell'appoggiarsi del gran Veglio su quel piede più che sull'altro, il poeta volle scolpire magistralmente l'importanza che nella dottrina teologica del peccato originale ha la concupiscenza, la quale è appunto il sostrato materiale della colpa d'origine e la sua più cospicua conseguenza: « Peccatum originale, dice l'Aquinate, materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae » [3].

Di più il Veglio sta ritto più sul piede di terracotta, simbolo dell'appetito concupiscibile, che su quel di ferro, simbolo dell'irascibile, perchè, sebbene « etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali sicut et corruptio concupiscibilis, denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo: primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur qui est in concupiscibili...; secundo, quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis; unde concupiscibilis dicitur non so-

[1] *Comm. De caelo et mundo*, l. 2, lect. 2.
[2] Ibid.
[3] 1. 2, q. 82, a. 3.

lum corrupta, sed etiam infecta, in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum »[1].

E però sant'Agostino, che tanto ragiona del peccato originale e dei suoi effetti, dice della concupiscenza: « illa est poena peccati, illa plaga vestigiumque peccati, illa illecebra fomesque peccati, illa lex in membris, repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia iustissimo reciprocatu inobedientibus reddita »[2].

Pieno dunque di profonda scienza teologica è il simbolo della concupiscenza incarnato nel piede destro del gran Veglio, fatto di terra cotta e sul quale più che sull'altro sta eretto, quasi il poeta volesse ricordarci che la terra, onde fu formato il corpo del primo uomo, è pur quella su cui si sorregge, e nella quale va a finire: « donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia tu es pulvis et in pulverem reverteris »[3]

Tale, per tornar a Riccardo da San Vittore, appare la grandezza della corruzione umana nella vetustà e nelle ferite della colpa originale e attuale rappresentate nella statua de' gran Veglio; ch'è la prima considerazione: *attende ergo magnitudinem statuae nostrae in consideratione culpae... ex ea parte qua subiacet corruptioni*[4].

V.

Grandezza di perdizione. Le lagrime del Veglio. I quattro fiumi infernali e il Lete. La riviera celeste. I quattro fiumi dell'Eden biblico.

Ma da un altro aspetto va guardato il gran Veglio, *ex ea parte qua patet perditioni*; e ne vedremo *terrorem in consideratione paenae*[5].

[1] *De malo*, q. 4, a. 2 ad 12; in 2, d. 32, q. 1, a. 1 ad 3.

[2] *De nuptiis et concup.* l. 2, c. 9 (C. S. E. L. v. 42, p. 275). Cfr. San Tommaso, I. 2, q. 91, a. 6; *Concil. Trident.: Decretum de peccato originali.*

[3] *Gen.* 3, 19.

[4] *De eruditione* cit. l. 1, c. 22. (Migne, vol. 196, c. 1267). — [5] Ibid.

Dalle quattro ferite del Veglio gocciano lagrime che si raccolgono al suo piede e forano la grotta a precipitare nella valle infernale, valle dell'eterno pianto, dove alla fin dei secoli, di là dal suon dell'angelica tromba, tutte le lagrime umane vi saranno dirocciate. Davanti a tale imagine della corrotta umana natura possiamo ripetere :

> Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt :

lagrime della sciagura umana primordiale e perenne ; delle quali pallido riflesso è il pianger dei simulacri pagani alla uccisione di Cesare :

> Et maestum illacrymat templis ebur aeraque sudant [1]

Lagrime pertanto d'ignoranza, di malizia, di debolezza, e di libidine, che scese nella valle d'abisso dolorosa fanno i quattro fiumi Acheronte, Stige, Flegetonte, e Cocito : fiumi della tradizione pagana, che tramutando l'acque loro in torbide lagrime si sostituiscono all'onda pura dei quattro fiumi dell'Eden rallegranti un dì il giardino d'ogni delizia.

Perciò nell'Inferno precipita dalla parte opposta anche quel ruscelletto incontrato poi dai due poeti nel risalire fuor dell'Inferno verso il regno della purgazione, che i dantisti interpretano per il fiume Lete scendente dalla cima dal Purgatorio stesso, di cui, dopo la descrizione del gran Veglio, Virgilio dice a Dante :

> Lete vedrai, ma fuor di questa fossa
> Là dove vanno l'anime a lavarsi,
> Quando la colpa pentuta è rimossa [2].

Così il Lete, che toglie altrui la memoria del peccato, recando giù l'ultimo avanzo della colpa, di che, lavandovisi dentro, le anime purificate, lassù nell'eccelso giardino, l'avevano caricato, si dirocccia anch'esso nell'inferno, in fondo alla dolente ripa,

> Che il mal dell'universo tutto insacca.

E come vi scende dalla parte opposta alla nostra, così è il Lete, nota il Blanc, un contrapposto dei fiumi infernali, perchè

[1] VIRGILIO. *Aeneid.* I, 462; *Georgic.* I, 480.
[2] *Inf.* XIV, 136-138.

esso vi porta giù le reliquie delle colpe pentite, mentre il corso delle lagrime del Veglio, che scende dal nostro mondo, vi reca le lagrime dei peccati non rimossi nè pentiti. Talchè, osserva acutamente lo Scartazzini, tutti i peccati ritornano a colui, dal quale presero origine, a colui che primo contra il suo fattore alzò le ciglia, e però, come da invidia prima,

> Ben dee da lui procedere ogni lutto [1].

Così dal petto, dal ventre, dalla gamba e dal piede gocciano quasi da fonti le lacrime della corruzione umana e fanno il quadruplice fiume dell'abisso: e il *cieco e mal fiume* dell'iniquità e della morte che si converte in torrente della perdizione contrapposto allo sfavillante fiume del bene e della grazia e della vita, che, originato dall'*eterna fontana*, scorre tra le rive dell'eterna primavera nel cielo:

> E vidi lume in forma di riviera
> Fulvido di fulgore, intra due rive
> Dipinte di mirabil primavera [2].

Fiume di mali e fiume di beni, chè in quanto sono pene inflitte ai peccatori dannati, o premi largiti a' fedeli beati, — non meno d'Eufrate e Tigri, cioè Lete ed Eunoe, cui vide il poeta sulla cima del Purgatorio

> uscir d'una fontana
> E quasi amici dipartirsi pigri,

l'uno con virtù che toglie d'ogni memoria del peccato, l'altro, con virtù che d'ogni ben fatto la rende, — escono

> di fontana salda e certa
> Che tanto dal voler di Dio riprende
> Quant'ella versa da due parti aperta

cioè dalla volontà giusta e misericordiosa di Dio.

Sono dunque tre fonti simboliche che il poeta teologo ci presenta ne' suoi tre regni, non fonti d'acqua naturale,

> Che ristori vapor che gel converta,
> Come fiume ch'acquista e perde lena;

[1] Cfr. Scartazzini, *Comm. Lips.* Inf. XXXIV, 130.
[2] *Par.* XXXI [illegible] XXX, 61-63.

la *fonte della colpa umana*, la quale, se non è rimossa dal pentimento e dalla grazia, travolge nell'abisso dell'eterna maledizione, preparato da Dio per gli angeli ribelli: la *fonte della purificazione* per chi s'è pentito della colpa e ha praticato il bene; e la *fonte dell'eterno piacere*, per chi, mondo d'ogni reliquia di colpa, sale alle beate genti.

Della prima fonte, di cui ora trattiamo, è da notare che quel che gitta lo prende, come da prima origine, dal voler dell'uomo, in quanto la corruzione delle ferite e delle lagrime è colpa procedente dal libero arbitrio umano. Ma in quanto il corso delle lagrime e della colpa scende all'Inferno, e diventa perenne per l'accecamento e l'indurazione della volontà del dannato nel male e nel peccato senza possibilità di pentimento, codesta fonte riprende anche dal voler di Dio [1], quanto versa di pene e tormenti, attraverso le varie regioni infernali, per cui passano Acheronte, Stige, Flegetonte e Cocito. È dunque tal prima fonte, per parte dell'uomo, la volontà di Adamo, che col trapassar del segno,

Dannando sè dannò tutta sua prole:

e cangiò il riso in pianto, aprendo la vena delle lagrime nella natura umana, e scavandole la via alle pene dell'abisso. « Ac per hoc, dice sant'Agostino, a liberi arbitri malo usu series calamitatis hujus exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis, qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum connexione perducit » [2].

Il corso pertanto delle lagrime, goccianti dalle ferite del Veglio, non è il corso di acqua spirituale zampillante verso l'alto, perchè « causam perpetuam habet, scilicet Spiritum Sanctum, qui est fons vitae numquam deficiens », onde, chi l'ottenga, « fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam », e « flumina de ventre eius fluent aquae vivae »;

[1] Cfr. S. TOMMASO, I, q. 64, a. 2; Suppl. q. 98, a. 2; I 2, q. 79, a. 3.
[2] *De civit. Dei*, l. 13, c. 14; l. 22, c. 22 e 23.

ma sono le acque della morte prima, che si dirocciano fino alla morte seconda ed eterna[1]; e fanno i quattro fiumi infernali, fiumi del Tartaro o inferno pagano, che si connettono con la tradizione cristiana pel nesso del peccato originale e della sua quadruplice ferita e ricordano i quattro fiumi dell'Eden, che pure scaturivano da un'unica fontana *ad irrigandum paradisum* e poscia dividendosi in quattro, secondo sant'Agostino, precipitavano sotterra per rinascere altrove[2].

VI.

Simbolismo dei fiumi infernali secondo il prof. Flamini. Distinzione e qualità loro giusta le quattro ferite. Antitesi di altezza e gravezza tra le ferite del Veglio e le colpe d'abisso.

Quanto al simbolismo dei quattro fiumi infernali, il valente dantista prof. Flamini, interpreta il corso delle lagrime per «il moto inordinato dell'appetito sensitivo a cui l'uomo è soggetto da che in lui allo stato integro originario succedette per la *vulneratio naturae* lo stato corrotto. È, dunque, l'*umana passione* in quanto è causa all'uomo d'infelicità, nelle varie sue forme: cioè il moto dell'appetito sensitivo concupiscibile (Acheronte), quello dell'appetito sensitivo irascibile (Stige), e quello dell'appetito sensitivo (concupiscibile ed irascibile) snaturato dalla volontà pervertita sì da diventare inordinato bestialmente (Flegetonte), ovvero da arrestarsi, per effetto della diabolica sottrazione d'ogni caldo d'amore (Cocito)»[3].

A spiegare codesti concetti molte belle osservazioni fa il dotto investigatore dei sensi reconditi del sacro poema:

[1] Cfr. S. TOMMASO, *Comm. Joan.*, 4, lect. 2; 7, lect. 5.

[2] «Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita» *Gen.* 2, 10. Cfr. S. TOMMASO, I, q. 102, a. 1 ad 2. S. AGOSTINO, *de gen. ad litt.* l. 8, c. 7.

[3] *Avviamento allo studio della Divina Commedia*, Livorno, Giusti, 1916, p. 58; *Il significato e il fine della Divina Commedia*, P. II, 2ª ediz., ivi, 1916, p. 189 e segg.

ma quel ridurre tutto il significato del corso delle lacrime al vario disordine dell'appetito sensitivo, con lo sguardo troppo fisso alla cupidità e al malo amore in un senso troppo ristretto, fa sì che si abbandoni nel meglio dell'applicarlo l'integrità dell'interpretazione delle parti del Veglio come diverse potenze, vulnerate ciascuna da una propria e speciale ferita, che non è certo per tutte una medesima, quella dell'appetito sensitivo.

Certo l'amor proprio disordinato si può ben dire la causa di ogni peccato delle potenze superiori e inferiori dell'uomo; e a tal proposito si potrebbe ricordare il famoso passo di S. Agostino, dove è raccolto come in uno sguardo il quadro delle colpe distribuite nell'inferno dantesco: « Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae, perturbationes, macrores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae, inimicitiae, fallacia, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, saevitia, nequitia, luxuria, petulantia, inpudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta, et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiae, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, haereses, blasphemiae, periuria, oppressiones innocentium, calunniae, circumventiones, praevaricationes, falsa testimonia, iniqua judicia, violentiae, latrocinia et quicquid talium malorum in mentem non venit, et tamen de vita ista hominum non recedit? »[1]

Ma nell'investigare il simbolismo dei quattro fiumi infernali, dove il numero importa distinzione, come le diverse qualità una differenza di concetto, conviene, discendendo alla determinazione del simbolo, seguire, non già una novella idea, delle molte che può offrire sulle cause del peccato la investigazione teologica, ma quella fondamentale adombrata pure, come già s'è ricordato, in sant'Agostino nel medesimo luogo, dove insieme con l'amor vano e nocivo o malizia della volontà, parla dell'ignoranza, della concupiscenza, e della pi-

[1] *De civitate Dei*, l. 22, c. 22.

grizia, vizi generali umani; cioè a dire, va continuata l'applicazione e interpretazione delle quattro ferite, che nel gran Veglio gocciano lagrime e al suo piede dove si accolgono, forano quella grotta, e, dirocciatesi, cangiano aspetto secondo la regione infernale che traversano. Che anzi in quell'accogliersi e forare che fanno le lagrime, con la loro erosione, il suolo il poeta pare volesse ribadire il concetto che al peccato concorre insieme l'azione e l'influsso delle cause prossime e remote, nè basta l'una senza l'altra alla gravità della colpa che trascina l'uomo verso l'abisso.

La prima causa formale e prossima della colpa è sempre l'atto e amor male della volontà; e però in ogni colpa è implicito il disordine dell'atto volontario, il quale sempre suppone un atto di ragione disordinato. Perciò anche l'ignoranza, se non va connessa con la volontà così da divenire in qualche modo volontaria, non è peccato nè precipita nella dannazione. Altresì la concupiscenza o la debolezza di fronte alle passioni, quando non vi consenta la volontà, non sono peccati degni di eterna pena; e qualora la volontà vi consenta, diventano peccati connessi in qualche grado con l'ignoranza, inquanto chiunque pecca, ignora, dice Aristotele, sebbene non pecchi per ignoranza; perchè « passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali »[1].

Con acuto intendimento pertanto il divin poeta fa a piè del Veglio come una pozza sola e un sol corso delle gocce stillanti dalle quattro diverse ferite e poi nell'abisso di nuovo le distingue nei quattro fiumi secondo la maggiore o minore gravezza del loro influsso nelle varie specie di peccati distribuiti laggiù.

Conviene dunque, nel seguire il corso delle lacrime, distinguere i quattro fiumi dell'Inferno secondo il simbolismo delle quattro parti e ferite, a cui sembrano accostarsi nella somiglianza del colore delle loro acque.

[1] S. Tommaso, *Comm. all'Etic.* l. 3. lect. 3; 1, 2. q. 77. a. 2.

Il primo fiume che fanno le lacrime è l'Acheronte, la livida palude dall'*onda bruna*, del bruno di sangue, che rassomiglia a certe terrecotte molto affocate che tirano al nerognolo. Qui ben dice il Flamini che l'Acheronte rappresenta il *moto disordinato dell'appetito concupiscibile*, per cui peccano i dannati dei primi tre cerchi, lussuriosi, golosi e avari. Così pure nello Stige, di cui

L'acqua era buia assai vie più che persa,

come belletta nera, rassomigliante al color nereggiante del ferro non forbito, ci accordiamo con lui nel vedere il *disordine dell'appetito irascibile*, onde si origina l'ira allogata intorno alle mura della città di Dite.

Ma negli altri due fiumi inferiori, il Flegetonte e il Cocito, è simboleggiato più particolarmente, non il disordine dell'appetito sensitivo, indistinto, bensì quello delle altre due potenze, volontà e intelletto, raffigurate nel rame e nell'argento. Il rame di color rosso, infatti è rappresentato da Flegetonte, la *riviera di sangue*,

Lo cui rossore ancor mi raccapriccia;

e l'argento, di color bianco, da Cocito, dal candore della ghiaccia o

lago, che per gelo
Avea di vetro e non d'acqua sembiante

Perciò di questi due fiumi, scorrenti entro la città di Dite, il Flegetonte figura il *disordine della volontà*, e Cocito il *disordine dell'intelletto* o della ragione. Come dunque l'Acheronte è il *mal fiume* della concupiscenza, e lo Stige la *morta gora* della debolezza che non sa vincer l'ira, così Flegetonte, che spiccia fuori della selva dei suicidi, e il *fosso tristo* della malizia, che si diroccia per tutti i gironi e le bolge della violenza e della frode in chi non si fida; e Cocito,

Là dove i peccatori stanno freschi

e la *fredda crosta* dell'ignoranza, la quale non men del gelo ferma il corso dell'opera, giacchè *nil volitum quin praecognitum*.

Così risulta perfetto il contrapposto per ordine di distanza e gravezza delle quattro parti vulnerate del Veglio e dei quattro fiumi infernali: al più alto metallo, l'argento, risponde il più basso rivo, Cocito, al rame il Flegetonte, al ferro lo Stige, e alla terracotta l'Acheronte; sicchè le lacrime, da quanto più alto sgorgano su nella statua del Veglio, tanto più si profondano giù nella valle d'abisso. E un tal ordine inverso mirabilmente si accorda con la teologia cattolica, magistralmente illustrata dall'Aquinate, dove ragiona delle cause interiori del peccato, che sono appunto da un lato l'ignoranza dell'intelletto e la malizia della volontà, costituenti la causa prossima del peccare; e, dall'altro, le passioni dell'appetito sensitivo concupiscibile e irascibile non subordinate alla retta ragione [1]; nè altrimenti le mura di Dite separano la *malizia* propria dell'uomo dall'*incontinenza* volontaria delle passioni.

Che poi la gravezza della colpa vada crescendo in genere dal concupiscibile all'irascibile e da questo alla volontà e all'intelletto non è difficile vedere e già fu dimostrato da noi altrove [2]: solo, rimane qui la difficoltà come l'ignoranza, disordine della ragione, possa essere peggiore della malizia della volontà. Dice l'Aquinate che peccato gravissimo è l'ignoranza affettata, la quale aumenta la colpa perchè direttamente e per sè voluta, secondo il detto: *Noluit intelligere ut bene ageret* (Ps. 23, 4); e quindi non *ratione sui*, ma della sua causa, cioè della volontà, acquista forma di raffinata malizia: «ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum propter libertatem peccandi». E nel caso nostro, l'ignoranza raffigurata in Cocito, cerchio dei traditori, «potest intelligi *in genere peccati ingratitudinis*, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat» [3].

[1] Cfr. I. 2, q. 75, a. 2, q. 76; q. 77 e q. 78.

[2] Cfr. G. Busnelli, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1907, p. 31 e segg.

[3] I. 2, q. 76, a. 4 ad 3.

Per vero, qual maggiore ingratitudine dei traditori che non vollero riconoscere i benefici dei consanguinei, dei concittadini, degli amici, e dei più grandi benefattori stessi, anzi li rinnegarono e oltraggiarono con l'assassinio più spietato? Tal peccato di fiera ingratitudine, accennato da san Tommaso in risposta a un commento di sant'Ambrogio alle parole dell'Apostolo: *Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit* (Rom., 2, 4); fa correre spontaneo il pensiero a Giuda, maciullato là in fondo dell'abisso dalle sanne di Lucifero: a Giuda che, oltre non riconoscere i benefici ricevuti da Cristo, volle esser sordo all'invito dolcissimo della vittima del suo tradimento, la cui benignità lo adduceva a penitenza.

Tale è il profondo significato dei fiumi derivanti dalle lagrime del gran Veglio: *terribilis ex ea parte*, ripeteremo con Riccardo Vittorino, *qua patet perditioni: attende ergo terrorem in consideratione paenae.*

CAPO IV.

Lo sguardo del gran Veglio e il destino cristiano di Roma.

I.

Sublimità di reparazione. La testa d'oro del Veglio volta a Roma: simbolo della giustizia originale, dell'anima, del libero arbitrio.

Ma la grande imagine della nostra corrotta natura ha un altro aspetto meno triste, *et sublimis est ex ea parte quo reservatur reparationi: attende ergo altitudinem in consideratione gratiae* [1].

Tal sublimità e altezza è rappresentata dalla testa d'oro del Veglio, volta verso Roma, e senza alcuna fessura:

> Dentro dal monte sta dritto un gran Veglio,
>   Che tien volte le spalle inver Damiata,
>   E Roma guarda sì come suo speglio:
> La sua testa è di fin oro formata...
>   Ciascuna parte, fuorchè l'oro, è rotta
>   D'una fessura, che lagrime goccia.

Il capo dunque è la parte più alta, più preziosa, e più incorrotta del gran colosso, e si differenzia per la mancanza di fessura da tutti gli altri elementi. Non è quindi difficile trovarne il significato che s'accordi col simbolismo attribuito alle parti ferite o corrotte. Se queste infatti rappresentano il presente *status naturae corruptae* del genere umano, la testa di fin oro formata e senza fessura ne simboleggierà lo *status naturae integrae*, qual fu, nell'Eden, creato da Dio e che durò, secondo la sentenza dell'Alighieri:

> Dalla prim'ora a quella che seconda
> Come il sol muta quadra, l'ora sesta [2]

[1] *Riccardo di S. Vittore*, loc. cit. (MIGNE vol. 196, c. 1267).
[2] *Par.*, XXVI, 141-142.

Quelle sette ore furono

> L'età dell'oro e suo stato felice:

allorchè

> Lo secol primo quant'oro fu bello [1].

Per tal modo il gran Veglio rappresenta nella parte intatta e nella rotta i due stati dell'umana natura: la felicità perduta e la miseria succeduta; la condizione fortunata, donde decadde l'uomo, e la condizione lagrimevole, dove precipitò. « Vide, obsecro, dice Riccardo della statua di Nabucco, vide visionis eius statuam: vide, inquam, a quanta sublimitate incipitur, et in qualem tandem finem deducitur »[2].

Ma la testa d'oro, oltre significare lo stato felice della natura umana integra, significa pure nei suoi lineamenti di vecchio una trasformazione e mutazione dell'oro, perchè il primo uomo non fu già creato vecchio, sibbene in età perfetta [3]. Ciò fa intendere che la testa d'oro ha ancora un simbolo speciale di fronte alle altre membra ferite, figure delle potenze umane vulnerate dall'ignoranza, dalla malizia, dalla debolezza e dalla concupiscenza. Tal simbolo è quello dell'anima stessa spirituale, di cui sono, e dalla quale le potenze emanano: anima incorruttibile al par dell'oro, da Dio inspirata appunto *in faccia* all'uomo, e nella quale è sempre vivo, anche quando nel resto del corpo è ferito e morto per la corruzione della colpa: vivo della vita naturale dello spirito con che guarda Roma sì come suo speglio, ma coi segni della vecchiezza, perchè ha perduta la grazia originale della sua giovinezza. Così nella fronte brilla ancora la vita, mentre nel resto del corpo le stimmate della morte grondano corruzione; così il gran Veglio riproduce in sè l'uomo del Vangelo abbandonato nella strada ferito e semivivo dai ladroni.

« Semivivus, scrive Teofilatto citato da San Tommaso, dicitur homo post peccatum, quia anima immortalis est,

[1] *Purg.* XXII, 148; XXVIII, 140.

[2] Op. cit., l. 1, c. 23 (MIGNE, 196, c. 1270).

[3] « Tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est » S. TOMMASO, Comm. 2 Cor. 5, lec. 4.

corpus vero mortale, ita ut medietas hominis morte succumbat »; « quia, aveva spiegato sant'Agostino, ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est homo; ex parte autem qua peccatis contabescit et premitur, mortuus est »[1].

Ma se l'anima umana immortale è figurata nell'oro fino, e la sua privazione della grazia originale nei lineamenti senili della testa, si può analogamente dire il medesimo del libero arbitrio dell'uomo, che, secondo Riccardo Vittorino, sarebbe pure rappresentato dal capo d'oro della statua vista da Nabucco, capo d'oro che Daniele nella sua interpretazione applicava appunto a quel re: « *Tu*, inquit, *rex regum es et Deus caeli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi*. Liberum arbitrium hominis in eo regnum accepit et habet, quod aliis omnibus quae in homine sunt praesidere debet »[2]. Anche secondo il pensiero dell'Alighieri il libero arbitrio è per eccellenza la « nobile virtù »,

> Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
> Fesse creando ed alla sua bontate
> Più conformato e quel che più apprezza[3];

e ottenuto *libero diritto e sano* il suo arbitrio, Dante è sopra sè dal maestro *coronato e mitriato* come re. Infatti il libero arbitrio è il primo movente di tutte l'altre potenze, capaci di vizio e di virtù, e come queste si riducono a quattro, ragione, volontà, appetito concupiscibile ed irascibile, così esse sono subordinate nelle loro azioni umane al libero arbitrio che, costituito capo sopra le membra del corpo, le può volgere col suo impero a bene e a male[4].

Nella testa d'oro del Veglio, *sana* da fessura, si può prima vedere figurato l'arbitrio libero diritto e sano dell'uomo, sanità e libertà che in Dante va intesa in quel senso cattolico che esclude ogni ferita intrinseca nella natura, sebbene col Concilio di Trento si possa dire attenuato e abbassato di

[1] S. TOMMASO, *Catena aurea*, Lucae c. 10.

[2] RICCARDO, op. cit. l. 1, c. 30 (MIGNE, vol. cit. c. 1281).

[3] *Purg*. XVIII, 73; *Par*. V, 19-24. Cfr. *De Mon*. I, 12.

[4] S. TOMMASO, 1. 2, q. 74, a. 2 ad 1; 1. q. 83, a. 2 ad 2.

forze, di che può esser simbolo l'aspetto senile della testa del Veglio, secondo quel che altrove dice Dante dell'anima:

> Solo il peccato è quel che la *disfranca*,
> E falla dissimile al sommo bene,
> Perchè del lume suo poco s'imbianca [1].

E appunto col libero arbitrio, *dritto e sano*, cioè fornito di tutta la naturale libertà dalla coazione, e, per i doni di grazia, anche della libertà dalla colpa e dalla miseria, il capostipite del genere umano con un atto d'*arroganza* o *superbia*, vizio, simboleggiato da Riccardo nel capo d'oro [2], corruppe di integra che era la natura umana in sè e negli altri con la vetustà e le ferite del peccato:

> Per non soffrire alla virtù che vuole
> Freno a suo prode, quell'uom che non nacque
> Dannando sè, dannò tutta sua prole;
> Onde l'umana specie inferma giacque
> Giù per secoli molti in grande errore
> Fin ch'al Verbo di Dio discender piacque,
> U' la natura, che dal suo Fattore
> S'era allungata, unìo a sè in persona
> Con l'atto sol del suo eterno Amore [3].

[1] *Par* VII, 79-81. « Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse non quantum ad libertatem naturalem quae est a coactione sed quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria ». S. TOMMASO, 1. q. 83. a. 2 ad 3. Il Concilio di Trento dice: *liberum arbitrium minime amissum et extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum* (*De justific.* c. 1; can. 5). Intorno a ciò narra il Pallavicino (*Storia del Concilio di Trento*, l. 8, c. 13, n. 7) che si corresse lo schema che prima diceva « che l'arbitrio umano era ferito ». Di poi la parola *ferito* fu cambiata in quelle *attenuato e abbassato*, che ora si leggono e che sono più indifferenti a tutte le sentenze scolastiche, una delle quali riduce quest'attenuazione e abbassamento alla perdita dei soli doni graziosi »; che è la sentenza su citata di S. Tommaso, e comune degli antichi teologi, secondo asserisce il Suarez (*Proleg.* 4 *ad tract. de gratia*, c. 8, n. 5). Ma su tutta la discussione del libero arbitrio ferito o attenuato si vegga: *Concilium Tridentinum; Diariorum, Actor. epistolar. nova collectio*. Friburgi B. Herder. to. V. p. 500-501, 510, 519, 635, 680, 792 ecc. Si veggano pure i commentatori della Somma 1. 2. q. 85. a. 3; e. le discussioni dei teologi che vi si riferiscono.

[2] Lib. cit. c. 32. MIGNE cit. c. 1284.

[3] *Par.* VII, 25-33

Così ad Adamo, corruttore della umana natura, si contrappone Cristo : e perciò Adamo e Cristo riassumono tutta la fede cristiana. « In causa duorum hominum, dice sant'Agostino, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, quoniam ille nos in se perdidit faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est, iste nos in se salvos fecit non faciendo voluntatem suam sed ejus a quo missus est : in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit »[1].

II.

Triplice senso del Veglio con le spalle a Damiata e lo sguardo a Roma. L'Egitto, il Sinai e Gerusalemme. Roma la nuova Gerusalemme, madre nostra.

Perciò il divino poeta contrappone il gran Veglio a Roma, e canta di esso

> Che tien volte le spalle inver Damiata,
> E Roma guarda sì come suo speglio.

Questo voltare le spalle a Damiata, e la faccia a Roma va interpretato anzitutto in senso buono; secondo quel che il poeta stesso scrive nella sua epistola ai cardinali italiani, rimproverando loro di far sviare il carro della Chiesa militante, sposa di Cristo « quum *dorsa, non vultus*, ad Sponsae vehiculum habeatis, vereque dici possitis, qui Prophetae ostensi sunt, male versi ad templum »[2]. Il voltare quindi le spalle a Damiata, è un voltarle all'Egitto, e come un uscirne, abbandonando il luogo della colpa e della miseria. Così Dante spiega il salmo : *In exitu Israel de Aegypto* : « Si literam solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Aegypto, tempore Moysis ; si allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum : si moralem

[1] *De peccato orig.*, c. 24 (C. S. E. L. v. 42, p. 186)
[2] *Epist.* VIII, 4

sensum, significatur nobis conversio animae de luctu et miseria peccati ad statum gratiae; si anagogicum, significatur exitus animae sanctae ab hujus corruptionis servitute ad eternae gloriae libertatem » [1].

Ma nel Veglio che guarda Roma con le spalle verso Damiata, dietro la qual città chi ben consideri, in direzione di Roma, sta più che l'Egitto, la penisoletta del Sinai, col famoso monte della legge mosaica, ci sembra vedere ancora il mistero dei due Testamenti, raffigurati dall'Apostolo Paolo, l'uno nel monte Sinai congiunto con la terrena Gerusalemme, l'altro nella Gerusalemme celeste; l'uno è Agar e Ismaele, l'altro Sara e Isacco. « Quae sunt per allegoriam dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quae est Agar. Sina enim mons est in Arabia qui coniunctus est ei, quae nunc est Jerusalem et servit cum filiis suis. Illa autem quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra » [2].

Secondo questa altissima allegoria dell'Apostolo, magistralmente interpretata, tra gli altri Padri e Dottori, dall'Aquinate [3], Agar, Ismaele, e il monte Sinai, dove gli Ebrei ebbero la legge da Dio, che portarono in Gerusalemme, simboleggiano il popolo dei Giudei, nato da Abramo secondo la carne nella servitù del vecchio Testamento, quando la verità delle cose restava sotto il velame delle figure, e regnava nell'osservanza della legge l'effetto del timore e il premio delle cose terrestri; laddove Sara, Isacco, e la Gerusalemme celeste sono figure del popolo delle Genti, nato secondo la promessa fatta ad Abramo, di dover essere padre di molte genti, secondo lo spirito della fede, nella libertà del nuovo Testamento, quando Cristo c'insegnerebbe la verità di Dio non più nel velo, ma apertamente, e ispirerebbe nei nostri petti lo spirito dell'amore e la fede e la speranza dei beni celesti.

[1] *Epist.* X 7.

[2] *Ad Galat.* 4, 24-26.

[3] Si vegga il magnifico commento dell'AQUINATE al passo dell'epistola ai *Galati*, 4, 24-26, lec. 7-8.

Orbene chi è Isacco, il popolo delle Genti, la Chiesa delle Genti, se non la Chiesa di Roma, la Roma cristiana e la Roma celeste contrapposte al popolo Giudeo, reietto e deicida, contrapposte a Damiata e al monte Sinai, che fa tutt'uno con la terrestre Gerusalemme [1], l'uno deserto da Dio, e l'altra rasa al suolo in pena del deicidio e dell'empietà!

Roma cristiana veramente, quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra; tanto come Chiesa militante, quanto come Chiesa trionfante: sic ergo generamur, dice San Tommaso, in praesenti ecclesia militante ut perveniamus ad triumphantem. Così la *Santa Madre Chiesa*, la *Mater nostra*, o come la dice Dante, la *Mater piissima*, *Sponsa Christi*, vien designata dall'Apostolo come sublime, *sursum*; per nome, *Jerusalem*; sciolta dalla servitù, *libera*; feconda, *mater nostra*: sublime come trionfante nell'aperta visione di Dio e nel perfetto godimento di Lui; e sublime come militante, nella fede e nella speranza e nell'amore, per cui diveniamo figli della trionfante. Tale la vide il rapito di Patmos, quando Dio gli mostrò « civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo a Deo, habentem claritatem Dei ».

Questi tre sensi, allegorico, morale e anagogico, appaiono significati nell'orientazione della statua del gran Veglio, che voltando il dorso a Damiata, e il viso a Roma, accenna alla liberazione promessa da Dio nell'Eden, e fatta per il seme della Vergine; alla conversione o rivolgimento dell'anima, figurata nel capo d'oro, dal lutto e dalla miseria del peccato allo stato di grazia; e infine all'uscita dell'anima santa dalla schiavitù della corruzione e del Vecchio Testamento alla libertà del Nuovo e dell'eterna gloria. Giacchè di fronte al Veglio e in opposizione all'Egitto e al Sinai

[1] Vetus testamentum [illegible], quod in monte Sina datum est, ex ipso loco servientis in servitutem generat: quia illud dabatur in Sina, non tamen ibi remanentibus filiis Israel, sed proficiscentibus ad terram promissionis. Jerusalem enim etiam generat filios servitutis, et ideo quantum ad hoc coniungitur mons Sina cum illa. Loc. cit.

[2] *Epist.* VIII, 7; Cfr. *Monar.* III, 3; *Epist.* VIII, 6.

sta come suo specchio Roma ne' suoi più alti significati, quali la storia e la fede suggeriva al pensiero dantesco.

III.

Roma cristiana, specchio del Veglio:
fonte di ristaurazione morale e di redenzione divina.

Infatti nel senso allegorico, la Roma contemplata dal Veglio risponde allo stato di natura integra poi corrotta, con lo stato di natura redenta, come, a dirla con Dante, ***sedes apostolica, culmen apostolicum, sedes Sponsae Christi, sacrosanctum ovile, Roma, cui post tot triumphorum pompas et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium, quam etiam ille Petrus et Paulus gentium praedicator in Apostolicam sedem aspergine proprii sanguinis consecrarunt.*** E perciò il poeta canta dell'andata d'Enea all'inferno che

> Non pare indegno ad uom d'intelletto,
> Ch'ei fu dell'alma Roma e di suo impero
> Nell'empireo ciel per padre eletto;
> La quale e il quale, a voler dir lo vero,
> Fur stabiliti per lo loco santo,
> U' siede il successor del maggior Piero [1].

Questa dunque, più che la politica, è la Roma, che ***in speculo et in aenigmate*** guarda il Veglio, come fonte della salute del genere umano, come sede della Sposa di Cristo:

> Del sangue incorruttibile
> Conservatrice eterna.

Perciò alle sponde del Tevere sempre si ricoglie

> Qual verso d'Acheronte non si cala;

e dal porto di Roma, Ostia, salpa con l'anime dirette al monte della purgazione, la navicella dell'angelo nocchiero, mentre suona il canto del salmo: *In exitu Israel de Aegypto.*

Così il rivolgere la fronte che fa il Veglio a Roma acquista il senso morale della conversione a Dio, e della salvezza; e Roma si sublima in un concetto tutto cristiano della re-

[1] *Epist.* VIII. 2. 11 10; *Inf.* II. 19. 24; *Conviv.* IV. 4 e 5

missione dei peccati [1]; mentre nel senso anagogico, rende imagine della città celeste;

Di quella Roma, onde Cristo è Romano [2],

come il salir di Dante al divino dall'umano, all'eterno dal tempo sarà un venir *d'Egitto in Gerusalemme* [3].

Roma quindi, come s'è visto, si sostituisce nell'ordine della provvidenza soprannaturale a Gerusalemme, perchè Gerusalemme nell'ordine della grazia e della redenzione non doveva

[1] Di Roma pagana come figura della cristiana, riguardo alla remissione della colpa scrive S. Agostino (*De civit. Dei*, l. V, c. 17): « Remissio peccatorum, quae cives ad aeternam colligit patriam, habet aliquid cui per umbram quamdam simile fecit asilum illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas condereretur, quorumlibet delictorum congregavit impunitas ». Cfr. lib. XX, c. 16 e 18.

[2] *Purg.* XXXII, 102. Nel medesimo senso, che forse suggerì a Dante quel di Roma celeste, S. Agostino dice della Gerusalemme celeste: « An ipse apostolus Paulus non erat supernus Jerosolymitanus? » *De civit. Dei*, l. XX, c. 17.

[3] *Par.* XXV, 56.

A questi concetti, che già avevamo scritto, s'accorda la spiegazione del Gran Veglio testè pubblicata dal valente prof. Bindoni nelle sue profonde ed erudite *Indagini critiche sulla Divina Commedia*. E ci piace riportarne le parole. « Il Veglio di Creta, scrive, posto nel sito che fu, secondo una tradizione dal Poeta accettata, la culla degli uomini, simboleggia nelle varie sostanze, ond'è formato, l'intera umanità, della quale lo stesso Dante è chiamato a rivestire l'imagine vivente nel suo mistico viaggio. Là nel mezzo dell'isola per entro alle caverne misteriose del monte, sono scolpiti nelle fattezze d'un colossale emblema la storia, i destini, le speranze dell'umanità proceduta dal colpevole Adamo; dell'umanità folle, sbandita, ma non abbandonata da Dio. — Ma il lagrimante colosso che ivi sta ritto e che (si può pensare) fu sino dal principio plasmato per angelico ministero, come simbolo eterno di dolore e di redenzione, è orientato per guisa che rivolge le spalle alla maledizione d'Egitto, e dirige la faccia... non mica a Gerusalemme come parrebbe di dovere aspettarsi per coerenza di allegoria; egli riguarda quasi specchiandosi, a una città formidabile, ignota, per tanto volgere di secoli, alle speranze dei popoli, non agli arcani disegni delle grandezze di Dio... una città di eterna giovinezza e vita. A Roma, dove Dio ripiantò i padiglioni della sua gloria, e che rivestì della luce del suo Cristo, nella città fondata sul monte, là *fin che riveda il sole della sua cima antica* l'umanità, fuggente dalle bassure e dagl'intricati prunai dell'errore ». *Indagini critiche sulla Divina Commedia*, Milano, Albrighi e Segati, 1918, p. 363-366.

essere che tipo della Chiesa di Cristo e quindi di Roma cristiana, e però compiute le profezie di Cristo e la redenzione in Gerusalemme, per la colpa del deicidio, veniva reietta da Dio e abbandonata; e all'ombra e alla figura succedeva la realtà. Pertanto Roma è la nuova Gerusalemme e Sionne, e a lei si applicano tutte le profezie che parlano di Gerusalemme eterna: perchè, solo con la Chiesa e la fede di Roma starà Cristo fino alla consumazione dei secoli [1].

E ciò si fa ancor più chiaro e manifesto se si considerano le parti del Veglio secondo l'origine da quelle della statua veduta da Nabucco, nella cui interpretazione storico-politica il ferro e la creta sono applicati all'impero romano; ch'è un concetto esposto e difeso anche dal P. Bottagisio [2]. Ma la statua di Nabucco fu atterrata e distrutta e mandata in polvere dal sasso, staccatosi dal monte, senz'opera d'uomo, e cresciuto in montagna che coprì tutta la terra [3]. Il gran Veglio però, sebbene modellato sul colosso di Nabucco, non viene distrutto; resta così com'era attraverso i tempi e la storia del genere umano: quindi i suoi metalli e la sua terracotta non rivestono propriamente un senso politico di successione di imperi, ma una simultanea figurazione dello stato perenne dell'umanità invecchiata e ferita per la colpa d'origine. Di fronte al gran Veglio, nascosto entro il monte, e ignoto alle generazioni e ai popoli e ai re che gli passano vicino, sta sempre la visione e lo specchio di Roma, perenne quanto il Veglio. È dunque la Roma del consiglio divino, prima esistente solo nei disegni della Provvidenza, poi fondata realmente, pagana, repubblicana, cesarea e infine pontificia, che si solleva sulle rovine dell'antica e resta di faccia al gran Veglio.

Al tempo de l'Alighieri, quando, movendo dall'umano al divino, finge il suo viaggio nell'oltremondo e Virgilio

[1] Si vegga il bello e dotto libro di E. Legnani S. J., *Roma, la Nuova Gerusalemme*, Cassano d'Adda, Guaitani, 1896

[2] *Scuola cattolica*, 1917, settembre, p. 246-247.

[3] *Dan.* 2, 34-35.

gli descrive la statua, la Roma politica, che non era l'imperiale, era biasimata e vituperata dal poeta, sdegnato di vedervi insieme confusi i due reggimenti. Roma politica dunque, la Monarchia universale dei Cesari, tanto desiderata e auspicata dal fiero nemico di Bonifazio, non poteva essere specchio al Veglio, per correggersi e riforbirsi.

Conviene pertanto che la Roma cristiana, la Roma della fede sia specchio al gran Veglio, alla natura umana corrotta; e che l'impero romano o Monarchia sia esclusa dalla significazione della statua. Così il poeta pone come specchio del Veglio il *loco santo u' siede il successor del maggior Piero, la riverenza delle somme chiavi, Cristo nel suo Vicario*, anche se è l'abborrito Bonifazio insultato. E *Cristo nel suo Vicario* è appunto il sasso cresciuto in monte che copre tutta la terra; è il regno di Cristo, la Sposa di Cristo, la *Chiesa* cattolica, apostolica, *romana*. Di fronte alla novella statua di Nabucco sta dunque il sasso staccatosi dal monte, che non l'ha ancora percosso al piede, ma anzi s'è già fatto monte immenso di grazia e santità;

> il dilettoso monte
> Ch'è principio e cagion di tutta gioia

E su quel monte è eretta Roma, la nuova Gerusalemme, città santa, discendente dal cielo, città oro puro simile al vetro puro: *Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo a Deo... ipsa vero civitas aurum mundum simile vitro mundo* [1].

L'oro puro come vetro della Roma cristiana fa dunque da specchio all'oro fino della testa del Veglio; la grazia della redenzione risponde alla grazia della creazione perduta dal primo uomo; nessuna ferita nell'oro dell'una e dell'altra, perchè la grazia sì medicinale, come originale non abbassa, ma eleva la natura e la sana. La grazia di Roma

[1] *Apoc.* 21, 10 e 18. LEGNANI, op. cit. p. 235 e segg.

cristiana e grazia che per virtù delle due chiavi, l'una d'oro, l'altra d'argento, scioglie il peccatore e ripara i danni della colpa d'origine, e della volontà individuale.

Altamente morale e spirituale è quindi il senso della posizione del Veglio, che volgendo le spalle al luogo della corruzione, l'Egitto, e insieme al Sinai e alla Gerusalemme rejetta da Dio, guarda Roma come suo speglio, non nel senso politico, ma etico e cristiano: Roma, *caput orbis*, sede del Pontefice « qui secundum revelata, dice Dante, humanum genus perducit ad vitam aeternam »[1]:

Avete il vecchio e il nuovo Testamento,
E il Pastor della Chiesa che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento.

IV.

Triplice possibile rapporto dell'imagine nello specchio: d'uguaglianza, d'imitazione, di rappresentazione. La grazia medicinale del Redentore. Roma cristiana modello d'imi-imitazione morale. Allegoria dell'abate de Harveng sulla ***statua di Nabucco riferita alla Chiesa.***

Ma che significa il guardar che fa il Veglio Roma sì come speglio? L'imagine veduta in uno specchio può, come sopra s'è detto, essere di tre specie: o d'*eguaglianza*, come il figlio è specchio del padre nella parità di natura, o come nello specchio risulta identica l'apparenza esterna, a quel modo che Dante nel bianco marmo della soglia del Purgatorio dice

Ch'io mi specchiai in esso quale io sono,

poiché, al nostro guizzo

Guizza dentro allo specchio vostra image;

o d'*imitazione*, secondo dice Lia:

Per piacermi allo specchio qui m'adorno;
Ma mia suora Rachel mai non si smaga
Dal suo miraglio e siede tutto giorno;

[1] *De Mon.* IV. 16.

o di *rappresentazione*, a quel modo che

> La gloria di Colui che tutto muove
> Per l'universo penetra e risplende
> In una parte più e meno altrove:

giacchè in Dio è quel « verace speglio »

> Che fa di sè paregli l'altre cose
> E nulla face lui di sè pareglio [1]

per quanto come specchio l'uno all'altro rende.

Orbene tra la testa del gran Veglio e Roma cristiana non c'è eguaglianza d'imagine, se non forse nel senso che la grazia originale dello stato di natura integra simboleggiata nella testa d'oro, risponde alla grazia medicinale dello stato di natura redenta: grazia, l'una e l'altra, del medesimo ordine sovrannaturale.

Meglio invece appare quanto all'imitazione la rispondenza del capo d'oro del Veglio alla Roma cristiana, come modello da ricopiare in sè per riforbirsi e riformarsi e rinnovarsi, svestendo la vecchiezza. Secondo un tal concetto nella Roma cristiana va considerato Cristo stesso, come redentore e rinnovellatore del genere umano, per mezzo della grazia affidata come a dispensatrice alla Chiesa di Roma in Pietro. Così nello sguardo di Roma è raffigurata l'altissima allegoria di san Paolo quando contrappone il vecchio Adamo a Cristo e dice: « Regnavit mors... etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri... Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes

[1] *Purg.* IX, 36; XXV, 26; XXVII, 103-105; *Par.* XXVI, 106-108. Così a noi pare debba leggersi quest'ultima terzina citata del Paradiso; che significa come Dio fa l'altre cose imagini e rappresentazioni di sè e nessuna cosa può far Dio imagine o rappresentazione di se stessa, perchè le cose si assimilano a Dio come a causa esemplare ed efficiente non Dio alle cose (Cfr. S. TOMMASO, *De verit.* q. 1, a. 4). « Graeci *parelia* appellant, scrive SENECA (*Natur. quaest.* l. 1, c. 11), quia accedunt ad aliquam similitudinem solis. Non enim totum imitantur sed imaginem ejus figuramque ».

homines in iustificationem. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur »[1].

Per tal modo il gran Veglio, il vecchio Adamo, è *forma*, cioè *figura quaedam*, come spiega l'Aquinate, *futuri, idest Christi, tamen per contrarium*[2]; in quanto, come tutti rivivono in Cristo, tutti muoiono per il peccato originale in Adamo.

Cristo dunque, novello Adamo, è specchio e imagine d'imitazione per il gran Veglio, simbolo della corrotta natura umana, siffattamente che i raggi o lineamenti di colpa, di vecchiezza e di morte, del Veglio, arrivati allo specchio ch'e Cristo, si riflettono e saltano all'opposita parte come raggi e lineamenti di grazia, di novita e di vita. Così quella parte dell'umanita ferita, che guarda Cristo, e cerca rendersi *conformis imaginis Filii Dei*, deve ritrarne in se la bellezza col rivestirsi della sua grazia sanatrice, e rinnovatrice dell'uomo vecchio. « Factus est, dice l'Apostolo, *primus homo Adam* in animam viventem, *novissimus Adam* in spiritum vivificantem... Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis coelestis, tales et coelestes. Igitur sicut portavimus imaginem terreni (Adae), portemus et imaginem caelestis... expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum »; cosicchè, « revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem *trasformemur*, a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu »[3], cioe, come spiega l'Aquinate, *a claritate cognitionis naturalis in claritatem cognitionis fidei, a claritate cognitionis veteris testamenti in claritatem cognitionis gratiae novi testamenti, a claritate cognitionis naturalis et veteris et novi testamenti in claritatem visionis aeternae*[4].

[1] Rom. 5, 14 e seqq

[2] *Comm. ad Rom* c. 5, lect. 4.

[3] 1 *Cor*. 15, 45-49; *Coloss* 3, 9-10; 2 *Cor* 7, 18

[4] *Comm*. 2 *Cor*. c 3, l. 3. S. Agostino, *De spiritu et littera* c. 20; *De civit. Dei*, l 13 e 23.

Così nell'anima dell'uomo e nella sua mente, dove propriamente consiste l'imagine divina[1], simboleggiata nella testa d'oro, si riforma e si rinnova l'uomo. « Hoc enim illic scribitur per renovationem, dice S. Agostino, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum quam non penitus impietas aboleverat, – nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest – ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam profecto scribitur renovata per gratiam »[2].

Ma pure, mentre per la grazia l'uomo si rinnova nell'anima, non si rinnova nel corpo, e non scompaiono le ferite delle altre parti del Veglio. Anche qui ci par di vedere altamente simboleggiata la diversa forma della grazia medicinale di Cristo rispetto a quella originale. Nel'o stato di natura integra tutte le parti dell'uomo erano sane; ma in quello della natura corrotta rimane ancora, dopo ricevuta la grazia, la vecchiezza della testa, perchè la grazia medicinale, purificando l'anima e riconciliandola, col renderla grata a Dio, rinnova sì l'uomo ma non pienamente, inquantochè non gli restituisce nè il dono preternaturale dell'immortalità corporea, nè quello dell'integrità, ossia dell'immunità dalla concupiscenza, pel quale era perfetta concordia tra l'appetito razionale e il sensitivo, e questo obbediva senza repugnanza a quello; onde rimangono tuttavia nell'anima i naturali difetti della mente e della volontà, e la lotta tra lo spirito e la carne, che sono appunto la vecchiezza e le ferite provenute dalla colpa d'Adamo.

La grazia medicinale insomma, a differenza dell'originale, non elimina la corruttibilità umana, nè toglie l'ignoranza della mente, la mala inclinazione della volontà, la debolezza e la concupiscenza delle passioni. « Non enim ex qua hora quisque baptizatur, scrive S. Agostino, *omnis vetus infirmitas* eius absumitur: sed *renovatio incipit a*

[1] S. Tommaso, 1, q. 93, a. 6.

[2] *De spiritu et littera*, c. 28

remissione omnium peccatorum et in quantum quisque spiritalia sapit, qui jam sapit, cetera vero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renovationem, in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis, qua induemur in resurrectione mortuorum... Nam in baptismo, quamvis tota et plena fiat remissio peccatorum, tamen, si continuo tota et plena etiam hominis in aeternam novitatem mutatio fieret – *non dico et in corpore*, quod certe manifestum est adhuc in veterem corruptionem atque in mortem tendere in fine postea renovandum, quando vere tota novitas erit, sed, excepto corpore *si in ipso animo, qui est homo interior, perfecta in baptismo novitas fieret* – non diceret Apostolus: *etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem*. Profecto enim qui de die in diem adhuc renovatur, *nondum totus est renovatus*: et inquantum nondum est renovatus, in tantum *adhuc in vetustate est* »[1]. E perciò, osserviamo subito, il gran Veglio sta sempre con lo sguardo rivolto a Roma.

Nè da questa profonda dottrina del gran Vescovo d'Ippona discordano i Padri e la Scolastica, il cui principe san Tommaso magistralmente spiega come « in statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat: quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato: unde Apostolus in persona hominis reparati dicit: *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* »[2]. E questa legge del peccato è appunto l'effetto del peccato, ossia la quadruplice *vulneratio naturae*, in quanto « omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem »[3].

[1] *De peccatorum merit. et remissione*, l. 2, c. 7 (C. S. E. L. v. 60, p. 79-80).

[2] I. 2. q. 109. a. 8.

[3] I. 2. q. 85. a. 3.

Alla luce di tal dottrina il guardare che fa il Veglio Roma come suo specchio o imagine d'imitazione acquista un senso altamente morale e spirituale, che pervade tutta la cosmologia dantesca, inquantochè il gran Veglio con le sue *lagrime* penetra nell'Inferno, e ivi le confonde con le acque del Lete scendente dalla vetta del Purgatorio, nel cui eccelso giardino Adamo prevaricò; con la sua *mole*, ritta in Creta, rappresenta il corrotto genere umano vivente sulla faccia della terra; col suo *sguardo* volto a Roma, ivi accenna alla Sposa di Cristo e a Cristo stesso, e al luogo, ove si raccoglie

> Qual verso d'Acheronte non si cala,

cioè le anime che vanno salve e che, o tosto o dopo la purgazione nell'isola della sacra montagna, salgono a

> Quella Roma, onde Cristo è romano.

Per tal modo la città eterna, la nuova Gerusalemme, come imagine d'imitazione presenta nel suo specchio più che una copia del Veglio, un modello, secondo il quale riformarsi e rinnovarsi; inquanto vi si specchia per correggere in sè i difetti della colpa d'origine conforme all'alta imagine del novello Adamo. È il nuovo testamento della novità dello spirito, lasciato da Cristo a Roma, secondo il quale si compie, si risana e si trasforma quello vecchio della vetustà della lettera [1]. Così si conferma una volta di più la sentenza di Dante:

> Avete il vecchio e nuovo Testamento,
> E il Pastor della Chiesa che vi guida:
> Questo vi basti a vostro salvamento.

E però, *come se l'effetto di tal rinnovamento fosse ottenuto*, si potrebbe, secondo suggerisce il già lodato abate de

[1] Ergo *propter veteris hominis noxam*, quae per litteram jubentem et minantem minime sanabatur, *dicitur illud testamentum vetus*: hoc autem *novum propter novitatem spiritus*, quae hominem novum sanat a vitiis vetustatis. — S. AGOSTINO, *De spiritu et littera* c. 20.

Harveng, interpretare la statua del Veglio, a quel modo che egli intende la statua vista da Nabucco, per la Chiesa di Cristo.

Nel capo d'oro vede Cristo stesso, capo e principio della Chiesa da lui fondata; nelle altre membra il corpo della Chiesa, di cui Cristo è capo: cioè nel petto gli apostoli, nelle braccia i gloriosi martiri, nel ventre i santi confessori e dottori, nei femori il ceto dei coniugati, nelle tibie ferree gli ordini religiosi, nei piedi di ferro e di creta il resto dei fedeli non coniugati nè appartati dal secolo, più esposti a cader nella colpa [1].

[1] « Qui altiori sacramento refici desiderat, qui allegoricis sensibus instrui optat, si ei placet, potest referre allegorice istam statuam ad personam sanctae Ecclesiae. Quoniam igitur caput istius statuae aureum esse dicitur, et quia Dominus Iesus Christus caput sanctae Ecclesiae appellatur, non immerito per caput aureum huius statuae ipsum Dominum Iesum Christum debemus intelligere. Praeterea, quemadmodum membra humani nostri corporis a capite reguntur, ita fideles christiani, qui sunt membra sanctae Ecclesiae, a capite suo, scilicet Christo, si ei obediunt, ad salutem diriguntur. Per pectus autem statuae huius bene quidem sanctos apostolos intelligimus, quia in pectore solent secreta consilii abscondi et sancti apostoli secretorum Dei exstiterunt conscii. Hinc est quod Ioannes apostolus... super pectus Domini Iesu recubuit. Per brachia vero, quibus humani laboris fortitudo exprimitur, recte sancti martyres intelliguntur... Per ventrem aereum sanctos confessores et modernos Ecclesiae doctores accipimus. Sane sicut aiunt qui lineamenta et naturam humani corporis diffiniunt, propago nostrae carnis de femoribus egreditur, et propterea ordo coniugatorum fidelium, qui in sancta Ecclesia continetur, per femora huius statuae intelligitur. Per tibias vero ferreas et fortes intelliguntur religiosi viri caelibem vitam ducentes... In pedibus autem ferreis et fictilibus extrema et debilior pars, quae in sancta Ecclesia est, debet intelligi; illa scilicet pars, quae neque alligatur vinculo coniugali, neque renuntians mundo tradere se vult servitio Dei. Tales enim, accepta libertate peccandi, quamvis se credere Deo confiteantur, tamen nec pro timore nec pro amore eius a peccatis cohibentur ». *De somnio Nabuchodonosor*, MIGNE, v. 203, c. 589. L'assiduo scrutatore dei sensi mistici riferisce ancora la statua di Nabucco ai libri della Bibbia e degli scrittori ecclesiastici. Nella testa riconosce il Genesi e il Vangelo, i due primi libri del vecchio e nuovo Testameno; nel petto i volumi dei profeti, nelle braccia i Salmi, nel ventre i libri dei Re, nei femori le epistole degli Apostoli, nelle tibie gli scritti dei padri e dottori, nei piedi di ferro e di argilla i libri dei cattolici e degli eretici degli ultimi tempi contraddi-

V.

Roma imagine di rappresentazione morale.
Babilonia, Gerusalemme e Roma.

Ma Roma, oltre specchio e imagine di eguaglianza e d'imitazione, può considerarsi ancora come imagine di rappresentazione, a mo' di copia del Veglio. In tal modo di fronte al gran colosso con la sua testa intatta e le sue ferite del corpo, sta la Roma col suo bene e col suo male. E qui rasentiamo un poco anche il senso politico, secondo l'interpretazione della statua veduta da Nabucco.

Nabucco, nella spiegazione biblica, è la testa d'oro, e Babilonia; la quale nella figurazione dantesca guarda Roma, la nuova Babilonia, come suo speglio. Un tal raffronto l'Alighieri l'aveva, oltrechè nell'Apocalisse e nella epistola prima di San Pietro [1], letto più esplicitamente nel *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, il quale scrive: « Inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis vel cupiditatis est divisa societas (quam civitatem mundi hujus universali vocabulo nuncupamus), *duo regna* cernimus *longe ceteris* provenisse *clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum*, et temporibus, ita locis inter se ordinata et distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius: eo modo *illud in Oriente, hoc in Occidente*, surrexit: denique in illius fine hujus initium confestim fuit. Regna cetera ceterosque reges velut adpendices istorum dixerim... Ob hoc debemus, ubi opus est, Assyrios memorare reges, ut appareat quemadmodum *Babylonia, quasi prima Roma*,

centisi tra loro. E infine propone una interpretazione morale, intendendo per l'oro la vera sapienza, per il petto e le braccia d'argento i buoni pensieri e le sante opere, per il ventre di bronzo le spirituali meditazioni, per i femori pure di bronzo la castità, per le tibie ferree la fortezza e la pazienza, per i piedi di ferro e d'argilla i nostri passi nella virtù per fuggire il male e seguire il bene. Ivi, col. 590-592.

[1] « Salutat vos Ecclesia quae est in Babylone coelecta et Marcus filius meus ». Petri, I, 5, 13.

cum peregrina in hoc mundo Dei civitate procurrat; res autem, quas propter comparationem civitatis utriusque, terrenae scilicet et caelestis, huic operi oportet inserere, magis ex Graecis et Latinis, ubi et *ipsa Roma quasi secunda Babylonia* est, debemus adsumere... Ne multis morer, *condita est civitas Roma velut altera Babylon et velut prioris filia Babylonis*, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in suam societatem reipublicae legumque perductum longe lateque pacare »[1].

Questi due imperi degli Assirii e dei Romani, che sono ricordati anche dall'Alighieri nel *De Monarchia*, come il primo e l'ultimo che aspirassero alla Monarchia universale[2], nella statua di Nabucco si rispondono come la testa d'oro al piede di ferro e terracotta; nel Veglio di Dante invece la testa d'oro, ossia l'impero d'Assiria, Babilonia, guarda come sua imagine e specchio l'impero dei Romani, Roma la seconda Babilonia, quasi figlia della prima. Perciò il gran Veglio volge le spalle dall'Oriente verso l'Occidente.

Nel concetto del gran vescovo d'Ippona i due imperi e le due città sono imagini della città del mondo, o dell'utile e della *cupidigia*, concetto fatto proprio da Dante: città terrena contrapposta alla città di Dio o della carità divina, qual è la Chiesa militante. Queste due città nel loro ultimo stato finiscono, la prima nell'Inferno, tramutata in città di Dite o di Lucifero, *imperador del doloroso regno*, e l'altra nel Paradiso, gloriosa e beata città dell'*imperador che lassù regna*.

Con tal simbolismo, anche il senso politico di Babilonia e di Roma torna morale in quanto l'una e l'altra città moralmente si oppongono come una sol città alla città di Dio, alla nuova Gerusalemme ch'è la Roma cristiana, fondata da san Pietro, sede della Sposa di Cristo. Così le tre città, Babilonia, Gerusalemme e Roma, l'una antagonista dell'altra, si riducono, dice il Legnani, « ad una sola, a Roma, in quanto essa nella sua ragione di Babilonia trasformata in Gerusalemme,

[1] *De civit. Dei*, l. 18, c. 2, e 22.

[2] *De Monarchia*, II, 9. Cfr. S. Agostino, *De civitati Dei*, l. 18, c. 2.

in sè compendia il carattere delle altre due »[1]. Quindi è che Roma pagana diventa figura di Roma cristiana, come il serpente di bronzo ricordante quello d'Eva, innalzato da Mosè nel deserto era, secondo la parola stessa di Cristo, figura di Lui, e come Adamo peccatore fu tipo di Cristo salvatore. « Era pur questo, scrive il Legnani, il sentimento di S. Gio. Grisostomo, S. Leone I[2], S. Agostino, S. Eusebio, Orosio e altri molti, che la mole, la maestà, la grandezza dell'Impero Romano fossero state da Dio preordinate in vista del regno della Chiesa e della sua meravigliosa Unità nella Cattolicità. Tale idea viene altresì espressa nel Messale nell'*Oremus pro Imperatore*[3]; e troppo noti sono i versi del nostro divino poeta sul destino sacro di Roma imperiale in vista del luogo

« U' siede il successor del maggior Piero »[4].

Ciò posto, se consideriamo come un tutto la successione della Roma pagana e cristiana, e, prescindendo dal simbolismo biblico della testa d'oro, riteniamo quello dantesco della testa intatta di fronte alle altre parti del gran Veglio rotte da fessure, non è difficile vedere in Roma un'imagine rappresentante il Gran Veglio, per forma che il capo d'oro risponda

[1] *Roma, la nuova Gerusalemme*, cit. p. 181. S. PAOLINO DA NOLA (Ep. 39 o 47) dice Roma cristiana figlia di Babilonia divenuta figlia di Sion. Cf. S. AGOSTINO, *De civit. Dei*, l. 18, c. 16-18.

[2] Famose sono le parole di S. Leone nella festa dei SS. Pietro e Paolo: « Isti enim sunt viri, per quos tibi Evangelium Christi, Roma, resplenduit, et quae eras magistra erroris facta es discipula veritatis. Isti sunt Patres tui verique pastores, qui *te regnis caelestibus inserendam* (Roma, onde Cristo è Romano) multo melius multoque felicius condiderunt, quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt: ex quibus is, qui tibi nomen dedit, fraterna te caede faedavit. Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt ut *gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri Sedem caput orbis effecta*, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena ».

[3] « *Postcommunio*. Deus qui ad praedicandum aeterni Regis Evangelium, Romanum Imperium praeparasti, praetende famulo tuo Imperatori nostro N. arma caelestia, ut pax Ecclesiarum nulla turbetur tempestate bellorum. Per Dominum... ».

[4] LEGNANI, op. cit., p. 194.

alla Roma cristiana, e le altre membra ferite alla Roma pagana e corrotta. Così di fronte al gran colosso di Creta sembra ergersi un altro colosso di Roma, rispondente a quello nel bene e nel male; e l'età dell'oro, che il Bottagisio politicamente vorrebbe vedere nell'età d'Augusto, passa invece moralmente alla predicazione del principe degli Apostoli e a Cristo, re de' re e signore de'dominanti, secondo il concetto già da noi spiegato, che rifondarono sulla Roma pagana la Roma cristiana, come erede sublime del nome e della grandezza di quella, centro fino alla consumazione dei secoli del mondo spirituale e faro perenne di verità e santità per tutti i popoli sì già illuminati dal Vangelo, sì ancora sedenti nelle tenebre della morte e attesi alla conversione e alla fede.

VI.

Il gran Veglio e Roma. Adamo e Pietro.
Il Monumento della caduta e del risorgimento umano.

Così il gran Veglio, dritto con lo sguardo verso Roma, è Adamo peccatore contemplante la speranza del Redentore, accesagli in viso da Dio il giorno che lo splendore dell'oro della sua giovine innocenza si tramutò nella pallida vecchiezza della prima colpa. Il suo occhio sta fisso sull'inimicizia promessa e posta da Dio tra il serpente e la Donna, tra il Seme di questa e il seme di quello ; e nel volger dei secoli attende come la Donna schiacci il capo al serpente, e il serpente insidii al piede di lei : attende e guarda i trionfi del Figlio della Vergine Madre, e le insidie di Satana, omicida fin dall'inizio, spesso travolgenti nell'abisso i figli d'Eva. Così, mentre sotto il calcagno della Vergine l'antico serpente, il « nostro avversaro » perde il frutto della sua vittoria sull'uomo ; sotto il calcagno dell'uomo peccatore, di Adamo, continua il suo perverso trionfo, e con le lagrime trascina nell'abisso quelli che muoiono nell'ira di Dio.

In tale complesso e sublime simbolismo del gran Veglio di Creta, concezione degna dell'alta fantasia di Dante, brilla il gran concetto che di Adamo e di Pietro egli scolpisce lassù in cima ai gradini della Rosa dell'Empireo, collocandoli nella Roma onde Cristo è Romano ai fianchi di Maria :

> Quei due che seggon lassù più felici,
> Per essere propinquissimi ad Augusta
> Son d'esta rosa quasi due radici.
> Colui che da sinistra le s'aggiusta
> È il Padre, per lo cui ardito gusto,
> L'umana specie tanto amaro gusta.
> Dal destro vedi quel Padre vetusto
> Di Santa Chiesa, cui Cristo le chiavi
> Raccomandò di questo fior venusto [1].

Nell'Empireo Adamo e Pietro, seduti ai fianchi di Maria, l'Augusta del cielo, la Donna nell'Eden promessa nemica del serpente, e madre del Redentore, si contrappongono come il lato sinistro al destro. Sono due radici della Rosa celeste ; ma l'uno è radice secondo la carne e radice d'amarezza ; l'altro è radice secondo lo spirito e radice di dolcezza ; l'uno è padre della corruzione del vecchio Egitto, per cui fu data sul Sinai al popolo avviato alla vecchia Gerusalemme terrena la legge del timore, l'altro tiene le chiavi della nuova Gerusalemme, terrena e celeste; di Roma cristiana militante e trionfante sotto la legge dell'amore.

Per sì alto concetto la statua del gran Veglio si erge qual monumento della caduta e del risorgimento umano, e a lui si può dire col Monti :

> Ancor dell'alta origine divina
> I sacri segni riconosco, ancora
> Sei bello e grande nella tua rovina.

Ma la durezza dei metalli, ond'è composto il colosso, e la spenta pupilla riguardante Roma, richiamano anche alla mente in quale stato rimase l'uomo per la perdita o sottra-

[1] *Par* XXXII 118-126

zione della grazia originale, ricordano cioè l'*excaecatio* e l'*obduratio*, non solo inquanto sono effetti dell'arbitrio umano aderente al male, e alienato dal lume divino; ma ancora inquanto provengono dalla « *subtractio gratiae* ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor non emolliatur ad recte vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis » [1]. Così il Veglio con lo sguardo morto verso Roma, diventa non altrimenti che la moglie di Loth, una statua di sale e d'ammonimento; un segno cioè di giustizia e di misericordia; di giustizia, inquanto « excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excaecatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus »; di misericordia, inquanto « ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam excaecatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit » [2].

VII.

Perchè il Veglio sta dritto verso Roma. Le fessure del Veglio e le fessure di Cristo. Il capo d'oro del Veglio e la Divinità in Cristo.

Diamo un ultimo sguardo alla statua del gran Veglio. Perchè mai, sebbene imagine dell'uomo caduto, sta *dritta* fissando Roma? Perchè l'uomo fu *risollerato* da Cristo. Adamo cadde, e

> Dannando sè, dannò tutta sua prole;
> Onde l'umana specie inferma giacque
> Giù per secoli molti in grande errore,
> Finch'al Verbo di Dio discender piacque [3].

[1] S. Tommaso, 1. 2, q. 79, a. 3.
[2] 1. 2. q. 79. a. 4.
[3] *Par.* VII. 27 e segg.

e rivestire la nostra natura per ***rilevare*** noi *suso*;

> Chè più largo fu Dio a dar se stesso
> A far l'uom sufficiente a *rilevarsi*,
> Che s'egli avesse sol da sè dimesso.

Così rilevato da Cristo l'uomo caduto e dalla servitù della colpa rivolto alla redenzione della grazia, ecco perchè

> Dentro dal monte sta dritto un gran Veglio,
> Che tien volte le spalle inver Damiata.
> E Roma guarda sì come suo speglio.

Ma, come l'umana natura

> In sua dignità mai non riviene
> Se non riempie dove colpa vôta,
> Contro mal dilettar, con giuste pene;

così la pena che la croce porse, fece sovrabbondare la grazia dov'era abbondato il delitto, e, contrapponendo ferite salutifere a ferite mortifere, contro le quattro fessure del vecchio e insensibile Adamo goccianti corruzione di colpa, aprì le quattro fessure dei chiodi [1] nella carne viva del novello Adamo: contro le fonti delle lagrime dell'infelice progenitore, fece scaturire le fonti del gaudio del Salvatore [2].

Perciò, come le lagrime delle quattro parti rotte del Veglio, accoltesi al suo piede, forano come con una nuova fessura la terra, dei cui elementi è pur fatta la statua; così il sangue, che gronda dalle quattro ferite delle mani e dei piedi di Cristo, trova poi, lui morto, nella nuova fessura del costato una, più che ferita, apertura e porta, quasi epilogo e anacefaleosi della divina passione e della redenzione umana. « Vigilanti verbo, commenta sant'Agostino, Evangelista usus est, ut non diceret *latus eius* percussit aut vulneravit, sed *aperuit*, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vere vita est, non intratur » [3]. Per tal modo contro il forame

[1] Ioann 20. 24.

[2] « Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris » (Isai. 12. 3).

[3] *In Ioann*. tract. 120. Cf. S. Tommaso. *Comm. in Ioann*. c. 19. lect. 5.

della grotta che mena alla perdizione e alla morte eterna sta il foro del petto di Cristo, porta di salute e di vita eterna: per l'uno passa il fiume della corruzione e della dannazione; per l'altro il fonte del sangue e dell'acqua saliente alla vita eterna: l'uno trafora la terra maledetta nel sudore della fronte dell'uomo; l'altro fende la carne di Cristo in cui sono benedette tutte le genti.

E il raffronto e l'antitesi si compie ed eleva, se si considera che, siccome nel Veglio c'è una parte non rotta da fessura, ch'è la testa di fin'oro, simbolo dell'integrità e giustizia originale ricevuta da Dio, mentre quattro ferite inflitte dai peccati fendono le parti inferiori, così in Cristo, Redentore del genere umano decaduto, c'è il capo d'oro del Verbo e della divinità impassibile: «Caput Christi Deus»[1]; e l'acqua e il sangue dell'umanità passibile, nella quale soffrì il dolore e le fessure della crocifissione, giusta il detto della Cantica: «Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus; caput ejus aurum optimum»[2]. Secondo tal concetto concepì e figurò Dante Cristo nel mistico Grifone del suo Paradiso terrestre, la fiera

> Ch'è sola una persona in due nature

e del quale dice che

> Le membra d'oro avea quant'era uccello
> E bianche l'altre di vermiglio miste[3].

Ecco dunque come il concetto di statua ritta rivolta verso Roma, compendiando la storia della caduta dell'uomo, della giustizia e della misericordia divina, sublima nelle più alte sfere della rivelazione cattolica la mirabile figurazione del Veglio dantesco.

[1] I Cor. 11, 3. Cfr. il Commento di S. Tommaso a questo passo.
[2] Cant. 5, 10-11. Si veggano i commentatori di questo passo.
[3] *Purg.* XXXI, 81; XXIX, 113-114.

VIII.

Il Veglio e le tre fiere dantesche. *Conclusione.*

Sì alta concezione morale della statua del gran Veglio posta nell'isola di Creta, che raffigura le ferite inflitte alla natura umana dalla colpa originale, e insieme le cause interiori e gli effetti infernali di tutte le colpe attuali dei figli d'Adamo, con la visione, per quei che si salvano, della rigenerazione spirituale, si accorda con tutta la concezione della Commedia e particolarmente dell'Inferno. Sarebbe, ripetiamo, mancato certo uno dei tocchi più caratteristici e necessari al quadro della corruzione umana, se il poeta, teologo profondo se altri mai, e studioso dell'Aquinate, mentre, nel descriver fondo all'universo, tanto si affaticava e aguzzava l'ingegno a trovar modo di variare i simboli delle diverse colpe, delle loro pene e della loro purgazione, non avesse in qualche figura speciale e più alta scolpito il peccato originale e la corruzione umana, ch'è la prima fonte d'ogni peccato, d'ogni dannazione e della necessità della redenzione.

Perciò sulla faccia del nostro emisfero, dove abitano i mortali peccatori il poeta ci presenta due imagini o simboli del peccato e della colpa : un simbolo inerte, come se per il peccato originale fosse l'uomo *fatto di pietra impietrato e tinto*[1], cioè la statua del gran Veglio con le perenni lagrime dirocciànti nella valle d'abisso dolorosa ; e un simbolo vivo, le tre fiere che scorrazzano tra il dilettoso monte

Ch'è principio e cagion di tutta gioia

e la valle della selva selvaggia ed aspra e forte. L'uno sta nascosto dentro dal monte; l'altro vive libero per la piaggia

[1] *Purg.* XXXIII, 74.

e assalta i viandanti. La statua del Veglio, ispirata dalla colpa, cui

> alle genti svela
> Di che lagrime grondi e di che sangue,

e l'imagine del primo uomo, non più posto nel giardino di delizie, ma in un paese guasto; non più in cima al monte e all'aere aperto, ma in basso, dentro una grotta; non più vestito dei doni preternaturali dell'immortalità e integrità, nè dei doni sublimi della giustizia originale da trasmettersi ai figli in eredità, ma nudo di ogni vita e di ogni bene, e ferito nelle sue membra grondanti lacrime: ritratto del primo uomo che in sè compendia i terribili effetti della condanna divina sì per la colpa originale, nelle turbe molte e grandi d'infanti e di femmine e di viri, che sospirano nell'antinferno, sì per le colpe attuali, in tutti gli altri dannati dell'Inferno; per i quali la morte prima si tramuta in morte seconda, immobile e immutabile come la sentenza della dannazione eterna.

Della morte prima sono simbolo le tre fiere, che assaltano Dante nell'inizio del suo mistico viaggio, e da Beatrice sono chiamate giust'appunto

> la morte che il combatte
> Su la fiumana, ove il mar non ha vanto;

fiumana di questo mondo, ma diversa da ogni altra, perchè non ristorata da piogge. Sono la morte viva e combattente, ossia i vizi che tentano dar morte spirituale, vizi vivi, agili e feroci, come la lonza, il leone e la lupa, cioè la lussuria, la superbia e l'avarizia; secondo il detto di san Giovanni: *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae*[1]. Figure dei vizi eccitati in noi dalla potenza diabolica, rappresentano le forme più vive, universali e prossime delle colpe umane, e insieme gli oggetti, cioè i tre beni del mondo, piaceri, onori e ricchezze, intorno ai

[1] I *Ioan.*, 2, 16

quali si aggirano le tre concupiscenze e le tre tentazioni del demonio, accennate nelle tre tentazioni di Cristo [1].

Tali vizi hanno maggior efficacia inquantochè spettano all'appetito sensitivo, possente con le sue passioni a trascinare la volontà pressochè ad ogni colpa: il concupiscibile con la smania dei piaceri dei sensi e delle ricchezze, l'irascibile con la cupidigia degli onori.

Diversa è dunque la figurazione delle tre fiere e del simbolo del gran Veglio.

Questa statua in conclusione, è, per sentenza dello stesso poeta, una delle cose più mirabili da lui architettate per la struttura del suo Inferno. Infatti nell'esordio, onde Virgilio, giunto nella discesa all'Inferno ai margini di Flegetonte, si apre la via a ragionar del gran Veglio, dice al suo discepolo:

> Tra tutto l'altro ch'io t'ho dimostrato
> Poscia che noi entrammo per la porta
> La cui sogliare a nessuno è negato,
> Cosa non fu dagli occhi tuoi scorta
> Notabil come lo presente rio,
> Che sopra sè tutte fiammelle ammorta
> Queste parole fur del Duca mio ;
> Perchè il pregai che mi largisse il pasto
> Di cui largito m'aveva il desio [2] ;

vale a dire, che mi dicesse più chiaramente perchè quel rio fosse la cosa più notabile fra tutto quello che sino allora aveva incontrato nell'Inferno. Dante aveva pure già veduto l'Acheronte e lo Stige, due fiumi anch'essi procedenti dalle lagrime del Veglio ; ma Virgilio non li aveva chiamati notabili tra l'altre cose, perchè siffatto epiteto lo riserbava per il Flegetonte; che doveva divenire notabile, più che per l'ammortare che faceva le fiammelle per forza dei suoi vapori, per la notabilità propria del Veglio di Creta, come origine, non solo del Flegetonte, ma di tutti i fiumi infernali.

[1] Cfr. G. BUSNELLI, *Il simbolo delle tre fiere dantesche*, Roma, *Civiltà Cattolica*, 1909.

[2] *Inf.* XIV, 85-93.

L'importanza quindi indiretta del Flegetonte è tutta immediata e propria del gran Veglio: onde possiamo dire ch'esso è delle cose più notabili di tutto l'Inferno, se come tale è qualificato, quando Dante già è arrivato all'ultimo girone del settimo cerchio infernale; nè gli restano a visitare altro che i due cerchi di Malebolge e di Cocito.

Di qual sorta importanza sia quella del Veglio, se propriamente politica, o non piuttosto morale e teologica, a chi ci ha benevolmente seguiti in questo stadio – anche se, per maggior difesa e conferma della nostra interpretazione, non s'è esteso il campo a combattere e confutare ogni opinione contraria o differente – sarà per avventura apparso palese e non indegno di considerazione e d'assenso:

> Che l'animo di quel ch'ode non posa
>   Nè ferma fede per esempio ch'haia
>   La sua radice incognita e nascosa,
> Nè per altro argomento che non paia.

—

INDICE

STUDI DANTESCHI DEL MEDESIMO AUTORE

Il simbolo delle tre fiere dantesche. Ricerche e studi intorno al prologo della Commedia con un'appendice: *La fonte delle vicende del « trionfal veicolo » dell'Eden dantesco.* Roma, *Civiltà Cattolica*, 1909. L. 2.—

L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante. Contributo scientifico con un appendice: *La concezione dantesca del gran Veglio di Creta.* Bologna, Zanichelli, 1907 . . . . . » 4.—

Il Messo del Cielo alle porte di Dite. Roma, *Civiltà Cattolica,* 1910 . . . . » 0,50

I tre colori del Lucifero dantesco. Ivi, 1910 . . . » 0,50

La concezione del Purgatorio dantesco. Ivi, 1906. . » 2.—

L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco. Ivi, 1908 . . . . » 1.—

Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco. Indagini e studi preceduti da una lettera del prof. Flamini:
Parte I. *Il concetto.* Città di Castello, Lapi, 1911 . . » 3,20
Parte II. *L'ordine.* Ivi, 1912 . . . . » 4.—

L'avvocato dei tempi cristiani. Indagine dantesca. Roma, *Civiltà Cattolica,* 1914 . . . . » 0,50